MAQUIAVELO
o los orígenes de la sociología del conocimiento

GÉRARD NAMER

EDICIONES DE BOLSILLO

CIENCIAS SOCIALES

SOCIOLOGÍA

Gérard Namer nació en 1928. Es profesor de sociología en la universidad de París. Entre sus obras destacan: *L'Abbé Le Roy et ses amis. Essai sur le Jansénisme extremiste intramundain* (1962), *Rousseau sociologue de la connaissance* (1978) y *Le système social de Rousseau* (1979).

En esta obra Maquiavelo aparece como un sociólogo revolucionario que, después de disociar los mecanismos que la componen, piensa que toda sociedad viviente es conflictiva por naturaleza, y busca el origen de esta conflictividad en el reparto desigual de las diversas formas de conocimiento (moral, religioso, militar, político) y en las jerarquías distintas que les atribuye cada grupo social (nobleza, pueblo, clase política). Sólo el príncipe, el gobernante máximo, gozará de un saber absoluto y su superioridad le permitirá manipular la ignorancia de sus súbditos.
Un fascinante trabajo acerca de cómo puede ser leído culturalmente un clásico de la teoría política./EDICIONES PENINSULA.

GÉRARD NAMER

MAQUIAVELO
o los orígenes de la sociología del conocimiento

Ediciones Península ®
BARCELONA, 1980

Título de la edición original
Machiavel ou les origines de la sociologie de la connaissance

Traducción de *Santiago Albertí*

Cubierta de *Enric Satué*

Primera edición: julio de 1980

© Presses Universitaires de France, 1979

Derechos exclusivos de esta edición
(incluidos la traducción y el diseño de la cubierta):
EDICIONS 62, S|A
Provenza 278, Barcelona, 8

Depósito Legal: B. 24.403-1980
ISBN: 84-297-1628-9
Impreso en Márquez, SA, Ind. Gráfic.,
Ignasi Iglesias, 26, Badalona

INTRODUCCIÓN

Esta contribución al estudio de Maquiavelo se inscribe en una historia de las corrientes presociológicas. Se ha escrito mucho, aparte de los análisis literarios, sobre su racionalismo político, su filosofía o su antropología; se ha ilustrado, especialmente en Italia,[1] el condicionamiento social del nacimiento o de la recepción de su pensamiento; pero no se encuentran demasiados estudios sobre Maquiavelo sociólogo. La aportación esencial del maestro de Florencia a la sociología del conocimiento ha sido señalada por Mannheim en una página oscura. Inspirándonos en la problemática de G. Gurvitch y de P. Berger sobre la sociología del conocimiento tratamos, por una parte, de distinguir entre géneros y modos de conocimiento y, por otra, de dar luz no sólo sobre las jerarquías[2] de conocimientos, sino también sobre los procesos de legitimación de tales conocimientos.

En un primer capítulo se expone, a partir de una relectura de los textos, que Maquiavelo, sociólogo de la integración tanto como del conflicto, pone en escena una sociología en modo alguno dual como en ciertos marxismos, sino ligada a la acción de tres personajes: la nobleza, el pueblo llano, la burocracia

1. Cf. en particular: G. BARBERI-SQUAROTTI, *La forma tragica del Principe e altri studi su Machiavelli*, Florencia, Olschki, 1975.
2. Cf. Jean CAZENEUVE, *Dix grandes notions de la sociologie*, cap. 3, «La sociologie de la connaissance», París, Ed. du Seuil, 1976.

política. El reparto social de los diferentes géneros de conocimiento (moral, religioso, militar, político) entre estos grupos sociales será el objeto esencial de nuestro estudio, mostrando a Maquiavelo como fundador de la sociología del conocimiento: entendemos por este término el estudio sin apriorismos de la interacción de la sociedad y del conocimiento. La jerarquía de los conocimientos cambia a menudo según la clase social así como la manera de conocer. El dominio del conocimiento político sobre los demás géneros de conocimientos, un racionalismo específico, caracterizarán a la burocracia política que designaríamos mejor, por el hecho de su saber práctico, como una tecnocracia política. Nuestra investigación nos muestra que la idea cardinal es que el poder está en correlación con una jerarquía de hecho conservada como un monopolio: el príncipe mantiene solamente la hegemonía del conocimiento político y el poderío de su pensamiento racional tomando de los dominados el lenguaje moral o religioso de éstos; gracias a su disimulo y su doble lenguaje, precisamente, la ideología se convierte en pasto de los dominados; merced a la ciencia del príncipe y a su creatividad, a su *virtù*, podríamos contrahacer las célebres palabras de Marx y decir que la ideología dominante no es otra cosa que la ideología de las clases dominadas.

Es pues la ciencia de las ideologías (si se permanece en el terreno político), pero mucho más generalmente la ciencia del reparto del saber desigual lo que constituye, a partir de Maquiavelo, el fundamento del poder de la tecnocracia política. Es esta ciencia la que permite, en cada período de la historia, que una tecnocracia política confisque en provecho suyo los conflictos de grupos, de clases, de sistemas de representaciones.

En segundo plano del estudio sobre Maquiavelo hay pues la búsqueda de un modelo de la tecnocracia política y de su poder; pero hay también el anuncio del único discípulo importante de Maquiavelo, el que

tomará conceptos de la lectura del maestro de Florencia para sustituir el maquiavelismo de la fuerza por el maquiavelismo pedagógico; no nos referimos a Guicciardini, sino a Rousseau.

Capítulo I

MAQUIAVELO SOCIÓLOGO O EL DOMINIO DEL TERCER HOMBRE

La posición sociológica de Maquiavelo se inscribe a partir de una cierta filosofía de la historia que se inspira en Platón y en Polibio. La historia nos muestra seis clases de gobiernos: principado, optimates, gobierno popular, que tienden cada uno a degenerar: el principado en tiranía, el gobierno de los mejores en la opresión de algunos, el gobierno popular en licencia.[1] Los Estados se ven determinados a seguir todo el ciclo de las formas de gobierno,[2] salvo en dos casos: si hay equilibrio de las luchas en una república no corrompida o si hay, en una situación de corrupción, un retorno a las fuentes bajo la acción de un hombre *virtuoso*. Además de estas correcciones,[3] el autor de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* comprueba que, de hecho, el determinismo no es sino tendencial: sin intervención política voluntaria, estabilizadora o renovadora, los Estados no duran lo suficiente para cubrir todo el ciclo: chocan con otra ley que es la del dominio del fuerte sobre el dé-

1. *Discursos sobre la primera década de Tito-Livio*, según la versión francesa *Discous sur la première décade de Tite-Live*, París, Gallimard, 1964 (Bibliothèque de La Pléiade), p. 384.
2. *Discours...*, p. 386: «Tal es el círculo que están destinados a recorrer todos los Estados.»
3. *Discours...*, p. 386: «Raramente, es verdad, se les ve volver a las mismas formas de gobierno; pero eso se debe a que su duración no es bastante larga para que puedan sufrir varias veces estos cambios antes de ser derribados. Los diversos males que les afectan les fatigan, les despojan progresivamente de la fuerza y de la sabiduría y les convierten muy pronto en vasallos de un Estado vecino cuya constitución se halla más sana.»

bil, dirigida por el desigual reparto en los estados de la *virtù* y del conocimiento.

1. *LA REPETICIÓN DE LA HISTORIA Y LA COMPARACIÓN SOCIOLÓGICA*

En realidad esta tesis de evolución de las sociedades según la cual las sociedades proseguirían un círculo, volverían a su punto de partida después de haber pasado por diferentes formas constitucionales, no aparece claramente más que en los *Discursos* (1, 2) y en segundo plano; es más una creencia en la transformación de las sociedades, en el cambio social, que una creencia en un determinismo de la historia como un todo. Maquiavelo no sigue el determinismo absoluto del círculo;[4] hace intervenir «accidentes», accidentes exteriores, como las guerras, o accidentes interiores, como corrupciones más o menos rápidas, o aun la acción *virtuosa* de los hombres en general y de los legisladores en particular. Lo que queda es la afirmación de que el cambio social está sometido a un cierto determinismo, que está fundado en derecho, que las sociedades se transforman y que tienen naturalmente la tendencia a degradarse. Por otra parte, la teoría del círculo permite fundamentar, a través de la repetición de las fases análogas en la historia, una aproximación sociológica que se desprende de las leyes generales de las sociedades a través de la historia comparada. Es esta creencia la que permite comprender que los *Discursos* puedan expresar al mismo tiempo la historia romana, la de la República de Soderini y las estructuras comunes a ambas. Es

4. Sobre la interpretación de la filiación platónica de esta filosofía de la historia ver E. NAMER, *Machiavel*, París, PUF, 1961, p. 74 y sobre el modelo de Polibio y las libertades que Maquiavelo se toma respecto a este modelo ver B. GUILLEMAIN, *L'homme de Machiavel*, París, tesis dactilografiada, pp. 207 y ss.

la teoría del círculo la que justifica, en fin, el aparente oportunismo de Maquiavelo y las oposiciones tanto entre las tesis de *El Príncipe* y las de los *Discursos* como entre los lectores de Maquiavelo. ¿Prepara la razón de Estado, la monarquía absoluta, o, como pensaba Rousseau, da lecciones a los republicanos?

La teoría del círculo ilustra ciertos aspectos de la *virtù*; es inteligibilidad y oportunidad del cambio en la acción, mezcla de intuición empírica y de voluntad de renovación; los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* constituyen una reflexión crítica sobre la experiencia política del autor que ha fracasado, sea por proponer soluciones en un momento en que Maquiavelo no cree superada todavía la fase de la república, sea por hacer tomar con elegancia las distancias a su partido respecto a Soderini y preparar el enlace con los Médicis que simboliza *El Príncipe*. No hay ninguna contradicción entre las simpatías republicanas en los *Discursos* y la viril resignación por los excesos inversos en *El Príncipe*; el príncipe no es un monarca, sino un dictador que debe restaurar el consenso dando una Constitución.

Sobre este segundo plano del cambio de las sociedades, la sociología de Maquiavelo será una sociología de las estructuras sociales, de las fuerzas sociales sobre las que deberá apoyarse el legislador; será una sociología de la acción social del político donde se insertan, por una parte, el determinismo, la fortuna; y, por otra, la voluntad de acción social, la *virtù*.[5]

La actitud sociológica de Maquiavelo, su aproximación a la racionalidad y a la experiencia, se expresan en el hecho de que un mismo texto, trátese de los *Dis-*

5. *El Príncipe*, trad. de Miguel Ángel Granada, Ed. Materiales, Barcelona, 1979, cap. XXV, pp. 201-202: «No obstante, para que nuestra libre voluntad no quede anulada, pienso que puede ser cierto que la fortuna sea árbitro de la mitad de las acciones nuestras, pero la otra mitad, o casi, nos es dejada, incluso por ella, a nuestro control.»

cursos, de *El Príncipe* o de las *Historias florentinas*, se lee en diversos planos: es una descripción de los acontecimientos vividos, es una puesta en valor de las consecuencias de la acción social, es una lectura que se pretende inmediata de las leyes de la sociedad o de las leyes de la historia; hay pues tres niveles: la observación, la norma política y el sistema; ninguno de estos niveles es independiente; en particular, el sistema no hace jamás esclavo a Maquiavelo, y la observación no es nunca una pura observación aislada o gratuita; es siempre observación de una posible fuerza de resistencia a la acción posible del político o herramienta posible para el político; la norma no es nunca una norma moral, sino un determinismo regional de una acción, a partir de una situación y a partir del conocimiento que toman de ella los políticos. Más que una sociología o menos que una sociología, se trata de una teoría de la práctica; de todos modos, Maquiavelo se sitúa en el interior de la acción política, de una acción política que habría sido posible en la República de Soderini si Maquiavelo hubiese tenido las manos libres y si hubiese tenido la justa estimación que propone en los *Discursos*, de una acción política posible después de la restauración de los Médicis si él, Maquiavelo, podía aconsejar al príncipe.[6] La actitud empírica de la sociología de Maquiavelo parece enteramente encerrada en esta praxiología. Es lectura de la racionalidad de la acción y del determinismo de la acción, determinismo en situación, a partir de un cierto número de categorías: la fortuna, la *virtù*, el conocimiento. Es lectura de las repeticiones de la historia a partir de la teoría de los ciclos; es lectura de las resistencias aportadas a la

6. Maquiavelo sugirió a los Médicis una Constitución tal que pudiese orientarse hacia la democracia a medida que fuesen restablecidos el orden y el equilibrio. *Cf. Toutes les lettres*, prefacio de J. GIONO, traducción presentada y anotada por E. BARINCOU, París, 2.ª ed., 1955, 2 vols., pp. 431 a 441, *Discours sur la réforme de l'État*.

acción social por las estructuras sociales que son la religión, la moral, la lengua, las costumbres que encuentra ya el legislador, y de las cuales debe servirse. La actitud empírica de Maquiavelo consiste por lo tanto en leer el determinismo y la racionalidad en la práctica más bien que en confrontar un modelo teórico a la experiencia histórica, lo que hace algunas veces, en confrontar el razonamiento y el hecho histórico, lo que harán más tarde Montesquieu y Rousseau; esta actitud consiste esencialmente, y aquí reside una originalidad que hace de él un contemporáneo de Vinci y un sucesor de Galileo, en desarrollar la teoría de «todo pasa como si»,[7] y el hombre práctico debe bastarse con este saber. A partir de esta actitud del «como si» hay que reconocer en Maquiavelo un sociólogo y al mismo tiempo hay que reconocer en él, como sociólogo, el rechazo de la metafísica.

2. *LA RACIONALIDAD SOCIOLÓGICA, EL MAQUIAVELISMO Y LA SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO*

Este «como si» justifica también las libertades de Maquiavelo en relación con las teorías de los ciclos de la sociedad y su negativa a juzgar la sociedad a partir de normas morales o religiosas. El príncipe juzga y comprende a los grupos y a los hombres a partir del sistema axiológico de los mismos, pero se niega a someterse a una moral preexistente para juzgarles y para juzgarse. La praxiología encierra, a partir de tales colocaciones entre paréntesis, una cierta aproximación sociológica teórica: conflicto entre go-

7. La aproximación entre Maquiavelo y Galileo es una idea de Gioberti, que ha dicho: «Maquiavelo es el Galileo de la política.» Cf. V. GIOBERTI, *Risorgimento*, Bari, ed. Laterza, III, 84. Cf. E. NAMER, *op. cit.*, p. 89.

bernantes y gobernados, lucha de clases políticas por el poder, desigualdad social; teoría de los niveles de la sociedad; encierra sobre todo una concepción conflictual de la sociedad basada en la desigualdad de los conocimientos morales políticos y técnicos entre las diferentes clases sociales; esta diferencia de conocimientos apoya la política de integración y de complementariedad de las clases sociales en los *Discursos*, del mismo modo que permite en *El Príncipe* la fundación de una sociedad por un legislador.

Esto equivale a decir que la sociología del conocimiento es fundamental en la sociología de Maquiavelo.

Por diferentes que sean las interpretaciones dadas de Maquiavelo,[8] nos parece normal, desde el punto de vista de la sociología del conocimiento, rendir cuentas también de la permanencia de la interpretación de Maquiavelo como «maquiavelismo» durante varios siglos. Para la sociología del conocimiento, no hay quizá contrasentidos en la historia, sino solamente unos niveles de recepción y de interpretación que difieren según los cuadros sociales; el relativismo de la lectura de Maquiavelo no tiene sentido sino en relación con un significado común propio de un área cultural. Sí, durante dos siglos y aún más, se ha comprendido bien un aspecto importante del mensaje de Maquiavelo y de su novedad: el maquiavelismo es ciertamente esencial en Maquiavelo, como técnica política del poder que utiliza el desigual reparto de los conocimientos políticos, morales y religiosos tanto entre las diferentes clases sociales como entre el pueblo y el príncipe. Esta relación de desigualdad podrá ser utilizada por Spinoza y Rousseau invirtiendo el problema en el caso en que el legislador, en vez de ser el monarca absoluto, el déspota tal como quería Maquiavelo, instaure una ciudad nueva

8. Cf. Claude LEFORT, *Machiavel, le travail de l'oeuvre*, París, Gallimard, 1974.

fundada sobre un nuevo consenso. Como se ha dicho a menudo, será utilizado de hecho por los monarcas, sea afirmando cínicamente la razón de Estado siguiendo la lectura de Botero o de Bodin, sea atacando a Maquiavelo en nombre de la religión católica o de la moral de las luces que proclaman y de la que no son esclavos, discípulos en esto mismo de la lección de *El Príncipe*.

3. *INTEGRAR EL CONFLICTO POLITICO*

¿A qué cuadro de sociedad va a parar esta sociología de Maquiavelo? La naturaleza conflictual de la sociedad es la característica esencial. La sociedad es, pues, lugar de conflictos: un primer conflicto fundamental es el conflicto político entre la nobleza y el pueblo: «Porque en cualquier ciudad se encuentran estos dos tipos de humores: * por un lado, el pueblo no desea ser dominado ni oprimido por los grandes y por otro los grandes desean dominar y oprimir al pueblo.» [9] Esta característica es universal; es la fuente de las diversas clases de gobierno y «de estos dos contrapuestos apetitos nace en la ciudad uno de los tres efectos siguientes: o el principado, o la libertad, o la demagogia».[10] Hay que acercar esta naturaleza universal de los apetitos de clase respecto al poder a las otras dos leyes universales enunciadas por Maquiavelo: la de la identidad de los deseos y de las pasiones y la de la universal maldad de los hombres. El postulado de una naturaleza humana idéntica se basa en la repetición de los ciclos de la historia:

* Símil procedente de la medicina galénica, según la cual la salud o la enfermedad en el organismo humano venían determinadas por el equilibrio o desequilibrio de las cuatro sustancias vitales fundamentales.

9. *El Príncipe*, capítulo IX.
10. *El Príncipe*, IX.

«Quienquiera que compare el presente y el pasado ve que todas las ciudades, todos los pueblos, han estado y están todavía animados por los mismos deseos, las mismas pasiones.» [11] Por último, es sabido que el saber de la maldad de los hombres es fundamental en el príncipe: «Quienquiera que desee fundar un Estado y darle leyes debe suponer de antemano que los hombres son malos y están siempre dispuestos a mostrar su maldad todas las veces en que tengan ocasión de ello.» [12]

Incluso si Maquiavelo apela a menudo a descripciones psicológicas de la maldad y de la cobardía de los hombres, pensamos que la naturaleza universal del hombre se basa en los deseos y las impotencias nacidas de la lucha universal por el poder, en unas condiciones de desigualdades sociales de riquezas, ciertamente, pero sobre todo al nivel de las luchas políticas, religiosas y morales; esto es lo que sugiere la descripción del resentimiento: [13] «La naturaleza ha creado al hombre de modo que puede desearlo todo sin poder obtenerlo todo; siendo así el deseo siempre superior a la facultad de adquirir, está descontento de lo que desposee y no tiene en sí sino poco contento de su conquista.» La segunda dimensión del conflicto opone la *virtù* del príncipe y la tendencia a la decadencia, a la corrupción de las diversas sociedades, la *virtù* del príncipe y las fuerzas de las diversas clases sociales.

Es precisamente este conflicto el que será revelador de los niveles de la sociedad. Tales niveles son los que encuentra la acción del político: las instituciones, la creencia religiosa y moral, el conocimiento político, la lengua y las costumbres. Volveremos a hallar estos niveles en Montesquieu y Rousseau.

Esta sociología del conflicto es el elemento previo a una sociología de la integración. Las preferencias

11. *Discours*, p. 467.
12. *Discours*, pp. 388-389.
13. *Discours*, p. 461.

de Maquiavelo van hacia un régimen mixto y tal preferencia está presentada de manera objetiva como ley de la historia: el mejor régimen es aquel que resiste por más tiempo a la corrupción y a la fuerza de los demás Estados; este régimen mixto integra las diversas fuerzas contradictorias en presencia: «Digo pues que todas estas especies de gobiernos son defectuosas. Los que hemos calificado de *buenos* duran demasiado poco. La naturaleza de los demás es ser malos. Así los legisladores prudentes, habiendo conocido los vicios de cada uno de esos modos tomados por separado, han elegido uno que participe de todos los demás y lo han juzgado más sólido y más estable. En efecto, cuando en la misma Constitución reunís a un príncipe, a los grandes y el poder del pueblo, cada uno de estos tres poderes vigila a los demás.» [14] Casi no vale la pena subrayar que este ideal de integración ligado a la ausencia de cambio social será uno de los temas de Rousseau en la *Nueva Eloísa* y en el *Contrato social*, y que el régimen mixto, asegurando su estabilidad por el equilibrio de los poderes, será una de las grandes ideas de Montesquieu.

4. *UNIFICAR LA DIALÉCTICA DE LAS COSTUMBRES Y DE LAS LEYES*

Los diferentes niveles de la sociedad están polarizados por la dialéctica entre las costumbres y las leyes: «Pues como las buenas costumbres, para mantenerse, tienen necesidad de las leyes, las leyes, a su vez, para ser observadas, necesitan de buenas costumbres.» [15] Las buenas costumbres se identifican menos con la moral que con la libertad tanto privada como pública, una libertad que es *virtù*, es decir, constancia en la palabra dada y esfuerzo en el plano

14. *Discours*, pp. 386-387.
15. *Discours*, p. 429.

privado, energía combativa en la oposición de clase, sobre el plano público. En Roma, el equilibrio conflictual de las clases es condición de la libertad. Las disputas entre el Senado y el pueblo permiten concluir que: «En toda república hay dos partidos, el de los grandes y el del pueblo, y todas las leyes favorables a la libertad no nacen más que de la oposición de aquéllos.» [16] Si las costumbres son condiciones de las leyes, las leyes son también, a su vez, condiciones de las costumbres: las virtudes de los romanos eran el fruto de su buena educación y «las buenas leyes son el fruto de esas agitaciones que la mayoría condena tan desconsideradamente».[17]

La norma es la causalidad recíproca de las costumbres y las leyes: seguirla será para el político el medio de hacer coherente la sociedad. Por ello el conocimiento y la manipulación de la dialéctica costumbres-instituciones por el legislador, el jefe republicano o el príncipe desempeñan un gran papel en el establecimiento de una sociedad y en su mantenimiento.

La república exige la integridad de las costumbres y el respeto de la ley.[18] Meditando sobre la corrupción florentina e italiana de su tiempo, Maquiavelo estima que esta integridad ya no existe más que en Suiza; allí, la escasez de relaciones de los pueblos con sus vecinos preserva de la corrupción: «Los alemanes no van en absoluto al extranjero, contentos como están de los bienes que disfrutan en su país, de los alimentos que éste produce y de las lanas de sus rebaños. Esta falta de relaciones les ha preservado de toda corrupción. No han podido tomar las costumbres de los franceses, de los españoles ni de los italianos, todos ellos de naciones infinitamente corrompidas.» [19]

16. *Discours*, p. 390.
17. *Ibid.*
18. *Discours*, p. 496.
19. *Discours*, p. 497. La proximidad con Rousseau ha sido notada por P. BURGELIN, *La philosophie de l'existence de J. J. Rousseau*, París, 1952, p. 272.

La autarquía económica es condición de la perennidad de las costumbres por aislamiento de las mismas: creemos estar leyendo un texto de la *Nueva Eloísa* o del *Ensayo sobre Córcega*. A falta de autarquía, el legislador actuará sobre las costumbres por la elección de una economía determinada por el emplazamiento de la ciudad: en la medida en que la *virtù* buscada sería la de la energía interior del Estado, prefiere «lugares estériles en los que los hombres, forzados a ser laboriosos, menos dados al descanso, estuviesen más unidos y menos expuestos por la pobreza del país a ocasiones de discordia».[20] Sin embargo, si hay que tener en cuenta el peligro exterior y las costumbres necesarias a la defensa o a la conquista, habrá que fundar el poderío sobre lugares fértiles y compensar las costumbres nacidas de la economía de abundancia por la severidad de las instituciones.[21] La exigencia del esfuerzo, de la disciplina o del trabajo en una República es, con la competición política, otro nombre de la igualdad. Este concepto de igualdad está caracterizado por la ausencia de hombres que vivan como gentilhombres, es decir, que vivan de rentas y que no se dediquen a la agricultura ni a ningún otro oficio. Para poner de acuerdo las costumbres con la institución escogida, el legislador tendrá, pues, una feroz tarea político-económica: «Quien quiere hacer una república en un país donde hay gentilhombres no puede conseguirlo sin eliminarlos a todos.»[22]

Las condiciones para establecer una monarquía son, al contrario, las de una corrupción de las costumbres (en particular las de la nobleza) y de una falta de respeto a las leyes; la ruptura del equilibrio conflictual, el predominio de una nobleza parasitaria sobre un pueblo cobarde, la ausencia de energía y de conciencia colectiva deberán ser compensados por

20. *Discours*, pp. 380-381.
21. *Discours*, p. 381.
22. *Discours*, p. 497.

la energía moral y la fuerza militar del príncipe: «En efecto, en estos países en que la corrupción es tan fuerte que las leyes no pueden detenerla, hay que establecer al mismo tiempo una fuerza mayor, es decir, una mano real que pueda poner freno a la ambición de una nobleza corrompida.»[23] El legislador, valiéndose de instituciones como el tribunado, canaliza tanto como puede los conflictos de clase en mejor provecho del interés del poderío del Estado; adapta, con flexibilidad, las instituciones al estado de las costumbres; pero, cuando falta la energía y domina la corrupción de las costumbres, debe servirse de la nueva situación para crear nuevas instituciones en las que, por un momento, su *virtù* y su poderío personal sustituyan los de la colectividad: para que una monarquía triunfe, el príncipe necesita suprimir la igualdad, crear unos gentilhombres «no solamente de nombre, sino de hecho, dándoles castillos, posesiones, riquezas y súbditos».[24] Entonces se constituirá un nuevo equilibrio que irá de la violencia del príncipe a la sumisión de las masas por mediación de la nobleza: «Colocado en medio de ellos, éste mantendrá por ellos su poderío; ellos se servirán del príncipe para satisfacer su ambición y todos los demás serán constreñidos a soportar un yugo que sólo la fuerza puede obligarles a aguantar. Pues estando así el opresor a la medida del oprimido, cada uno permanecerá tranquilamente en su puesto.»[25]

Una sociedad en tres personas, una sociología de la dominación del tercer partido, tal nos parece el modelo de Maquiavelo. Comparar dos sociedades para actuar implica dos términos y un lector; asegurar las reglas del juego del libre conflicto político republicano, interrumpirlo y fundarlo de nuevo por la violencia necesita un árbitro; domeñar la interacción de

23. *Discours*, p. 497.
24. *Discours*, p. 498.
25. *Discours*, p. 498.

los niveles de la sociedad legitima, de antemano, el poder de un tercer hombre; para unificar se necesita tener el conocimiento del *Uno* y la energía del *Hacer*. Si la lección de Maquiavelo es buena, toda sociología del dominio debe abarcar tres términos; la lección será seguida por Rousseau. Cuando Rousseau —u otros— se aparten de ella, habrá que preguntarse con qué intención se oculta al tercer hombre.[26]

26. Cf. G. NAMER, *Le système social de Rousseau*, París, Anthropos, 1978.

Capítulo II

LA SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO COMO CIENCIA DEL SABER DESIGUAL

El maquiavelismo, eficaz en la lucha por el poder como en la búsqueda de un consenso, mantiene el arbitraje del tercer hombre tanto por el monopolio del conocimiento moral, político y religioso como por la fuerza. Como ha visto bien Payot,[1] Maquiavelo es sociólogo de la apariencia: dejando aparte la fuerza militar, las instancias de control social, las instituciones, la religión, la moral, la política tienen menos juego por su propia fuerza que por la representación que de ellas se hacen los hombres y los grupos sociales.

1. *EL SABER DESIGUAL Y LOS HISTORIADORES DE MAQUIAVELO*

El estudio de la sociología del conocimiento en la obra de Maquiavelo es facilitado por un cierto número de trabajos sobre el condicionamiento sociológico del origen de su pensamiento. Todos estos trabajos han intentado, con fruto, mostrar el pensamiento de Maquiavelo como reflejo, crítica y superación de una experiencia política; una primera corriente considera como esencial una práctica de la política extranjera y el encuentro con el fenómeno de la formación de las grandes monarquías. El éxito de

1. R. PAYOT, *Jean-Jacques Rousseau et Machiavel*, «Études philosophiques», abril-junio 1971.

la monarquía francesa o el de Lorenzo el Magnífico encuentra entonces una razón importante en el desigual reparto de los conocimientos políticos y psicológicos de los príncipes: «Lorenzo el Magnífico no tuvo éxito por casualidad. Como aquellos grandes monarcas de Europa, había observado las reglas del juego, respetado las condiciones psicológicas, económicas, históricas de los pueblos que gobernaba, y en aquella medida había podido imponerse.»[2] Una segunda corriente, de tradición marxista, ve en las condiciones de la lucha de clases, en Florencia y en Italia, el punto de origen del pensamiento de Maquiavelo. Trátese, partiendo de esta lucha de clases, de desarrollar una ideología de la nación, del Estado, de la burguesía o del pueblo llano, esta interpretación podría construir una teoría de la ideología en Maquiavelo. De hecho, no se ha elaborado nada en este sentido desde Meinecke y Mannheim: se realiza ciertamente una aproximación a Maquiavelo, pero no se estudia una teoría de la ideología en Maquiavelo. La aproximación a Maquiavelo a partir de la política interior de Florencia ha sido renovada por recientes trabajos históricos italianos. Guillemain propone una síntesis y permite un punto de partida para una sociología del conocimiento. Ve en Maquiavelo la expresión de un partido de los técnicos de la política, partido «de cuadro», partido de burócratas, opuesto por un lado a los diversos partidos aristocráticos y por otro al grupo que acaba de ser derrotado, el «partido de masa» de Savonarola, alianza del pueblo llano y de las clases medias.[3]

La hipótesis nos parece utilizable para construir una sociología del conocimiento fundada en la práctica esencial de esta clase de los *compagnacci* que Maquiavelo representa: la práctica esencial es la de

2. E. NAMER, *Machiavel*, p. 35.
3. B. GUILLEMAIN, *L'homme de Machiavel, op. cit.*, pp. 101 y ss.

un grupo social que posee el conocimiento político y que está confrontada a otras clases sociales que no lo poseen; práctica de una clase social que posee una voluntad de actuación política en relación con otras que no tienen esta *virtù*; práctica de una clase social, por último, que experimenta la desigualdad de los conocimientos entre las diferentes clases sociales; juega precisamente sobre la desigualdad y la diferencia de las representaciones para tratar de reinar y, en todo caso, para mantener el Estado. Guillemain considera a Maquiavelo como un representante de la *intelligentsia* desencarnada tan cara a Mannheim[4] y, por otra parte, como un burócrata. Pensamos que cruzando estas dos tesis podemos encontrar no solamente la intuición de la sociología del conocimiento en nuestro autor sino, aun mejor, la idea de que el fundamento social de la sociología del conocimiento en la *intelligentsia* sin vínculo se halla en su estatuto social de técnico de la política, de burócrata; nuestra tesis es pues que Maquiavelo es un fundador, el fundador de la sociología del conocimiento antes de la aparición del concepto de ideología.

2. *LA PSICOLOGIA DE INTERES Y MAQUIAVELO*

Una tradición proveniente de Mannheim hace nacer la sociología del conocimiento con la ideología de Marx y presenta a Maquiavelo como al precursor.

La página que Mannheim dedica en *Ideología y utopía* a Maquiavelo como sociólogo del conocimiento es más bien oscura; se desprende de ella una idea: encontrar en la sociología del conocimiento político el origen de la sociología: «Es extremadamente probable que fuese la experiencia diaria de los asuntos políticos la que dio en principio al hombre la concien-

4. GUILLEMAIN, *op. cit.*, p. 25.

cia y el sentido crítico del elemento ideológico de su pensamiento.»[5] El origen de la ideología sería pues en principio un hecho posible, una práctica de los hombres del tiempo de Maquiavelo: «Una explosión ocasional de desconfianza y de escepticismo respecto a los discursos públicos.»[6] Este fenómeno se habría visto condicionado por la ampliación de los debates políticos.[7] La expresión espontánea de la desconfianza pública se habría expresado en un adagio que sería común a los «compatriotas de Maquiavelo» y que cita Mannheim «a saber, que el pensamiento del palacio es una cosa y que el de la plaza pública es otra». Maquiavelo, por lo tanto, habría puesto en forma metódica uno de los estereotipos políticos propios de los hombres de su tiempo.

Extrayendo las lecciones del pensamiento común, Maquiavelo descubriría la psicología de interés y, por lo tanto, una dimensión de la ideología: «Con su racionalismo despiadado, consideró como tarea propia el relacionar las variaciones de las opiniones de los hombres con las variaciones correspondientes a sus intereses.»[8]

¿Qué pensar de la interpretación de Mannheim? En lo que respecta a la sociología del conocimiento político, parece indiscutible que este campo se halla en el origen de la sociología del conocimiento en Maquiavelo o quizá de la sociología del conocimiento a secas. En lo que atañe al adagio, se le encuentra, fuera de Maquiavelo, en Guicciardini,[9] donde no ex-

5. Karl MANNHEIM, *Idéologie et Utopie*, trad. franc., París, M. Rivière, 1956, p. 52.
6. *Ibid.*, p. 53.
7. *Ibid.*, p. 53: «Era la expresión del hecho de que el público tenía, cada vez más, acceso a los secretos de la política.»
8. K. MANNHEIM, *Idéologie et Utopie, op. cit.*, p. 53.
9. F. GUICCIARDINI, *Ricordi*, Milán, 1953, p. 126; «Entre el palacio y la plaza hay una niebla tan espesa o un muro tan grande... [que el pueblo no sabe]... lo que hace quien gobierna ni la razón de lo que hace.»

presa en absoluto «una observación común de la época», sino una alusión y una respuesta crítica a Maquiavelo. Criticamos dos veces la interpretación de Mannheim: en primer lugar, lo que Maquiavelo inventa no es la psicología de interés que encontraríamos ya en los sofistas, sino la sociología de interés. Esencialmente, la sociología del conocimiento de Maquiavelo está lejos de confundirse con la imputación ideológica: si es en verdad una ciencia de la manipulación ideológica de los dominados, tal cosa equivale a decir que es un aspecto particular de un saber desigualmente repartido: el conocimiento de las ideologías.

3. *LA SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO, CIENCIA DEL PRÍNCIPE*

No podemos seguir demasiado a Mannheim en su reconstrucción histórica de la ideología a partir de la psicología de interés y todavía menos de la sociología del conocimiento a partir de la ideología.

El saber desigual y la sociología de interés van a responder a nuestra definición de la sociología del conocimiento como correlación entre un sistema social, de los géneros y de los modos de conocimiento. Habrá tres personajes en el drama político: el pueblo, la aristocracia y lo que hemos llamado el tercer hombre, es decir, la burocracia política representada aquí por el jefe republicano y allá por el príncipe. Los diferentes géneros de conocimientos religiosos, morales, técnicos, políticos, son conocidos diversamente por cada autor social; la jerarquía de los conocimientos no es la misma en el príncipe, en el pueblo y en la aristocracia. La psicología y la sociología de interés van a desempeñar un papel dando una primera explicación del hecho comprobado de la correlación entre un actor social y la configuración de su saber.

El saber desigual opone fundamentalmente el conocimiento científico del príncipe y el conocimiento no científico del pueblo y de la aristocracia; esta desigualdad es la que, en un principio, va a determinar la diferencia entre la jerarquía del saber y unas maneras de conocer propias del príncipe y de sus asociados.

Una particularidad del maquiavelismo concebido como disfraz de los fines por los medios nos obliga a plantear una nueva pregunta: ¿por qué medio social se manifiesta, y eventualmente se disimula, un conocimiento a ojos del pueblo o de la aristocracia? Volveremos a encontrar la cuestión en Rousseau. La otra particularidad del sistema de la sociología del conocimiento de Maquiavelo es que la jerarquía de los géneros y modos de conocimientos de una sociedad es el monopolio oculto del tercer partido y asegura el poder de este tercer partido.

Si la sociología del conocimiento tiene su origen en Maquiavelo, no es porque éste descubra el fenómeno de la ideología y uno de sus mecanismos, la psicología de interés. La sociología del conocimiento es ante todo en él una representación de la diferencia de los conocimientos en el dirigente y en los dirigidos. Esta representación es el monopolio del dirigente político; saber del saber, es la toma de conciencia de que el desigual reparto social de los conocimientos es un medio de poder. En particular, la jerarquía de los conocimientos forma parte de la ciencia del príncipe; está caracterizada, en este «maestro de la verdad» política, por el predominio del conocimiento político sobre los demás géneros de conocimientos religiosos, morales, técnicos. La ciencia política del saber desigual no constituirá la fuerza del tercer partido si no es monopolio del mismo; para no ser compartida, ha de ser disimulada.

Capítulo III

LA SOCIALIZACIÓN DE LA NORMA Y EL DISIMULO DE LA *VIRTÚ*: EL CONOCIMIENTO RELIGIOSO

La religión, tal como la estudia Maquiavelo, comprende unos ritos, una organización, unas creencias, una cosmología. El conocimiento religioso rebasa los saberes transmitidos explícitamente a propósito de Dios, del hombre o de la ciudad; implica lo que nos enseña la práctica religiosa: una disposición particular para comprender y valorar. Maquiavelo aporta dos contribuciones a la sociología del conocimiento religioso: el conocimiento religioso es constitutivo de una socialización primaria y reguladora de una integración secundaria; la sociedad distribuye desigualmente el conocimiento religioso y le da una legitimación secundaria. Tal es el contenido que Maquiavelo propone a la correlación entre la sociedad y el conocimiento religioso.

1. *EL CONOCIMIENTO RELIGIOSO SOCIALIZADOR*

La monarquía absoluta y los libertinos han leído ciertamente en Maquiavelo el tema de la eficacia política de la religión; con sentimientos varios, reconocen en ella el *instrumentum regni*. Pero la función reguladora de la religión sólo es posible sobre la base previa de la socialización de las mentes operada por el conocimiento religioso. Esto es lo que ha hecho notar Bernard Guillemain, cuando muestra el conocimiento religioso constitutivo de una

conciencia colectiva: la religión ofrece un temor interiorizado que prepara a los hombres a someterse a la fuerza del príncipe como a un valor: la religión posee una continuidad y una duración que, con el lenguaje, fundamentan la memoria colectiva.[1]

2. *EL CONOCIMIENTO RELIGIOSO Y EL CONOCIMIENTO DE LA NORMA*

La función social del conocimiento religioso es revelado por la historia romana: es, ante todo, una función normativa; la religión enseña a reconocer y a respetar el mandato social a partir del mandato religioso: la religión utilizada por Numa acostumbra a la obediencia civil a un pueblo feroz; permite al legislador el configurar un pueblo guerrero a las artes de la paz.[2] Lo que la religión enseña es no solamente un temor absoluto y permanente, sino un temor que se respeta; este temor sagrado fundamenta el juramento de base religiosa y el respeto a la palabra dada; si los romanos «temían todavía más el faltar a sus juramentos que a las leyes», es, por supuesto, «en tanto que hombres que estiman mucho más el poder de los dioses que el de los mortales».[3] Hay una autoridad de la norma que existe solamente en el temor religioso: «Marco se ve obligado a jurar; y aunque este juramento le sea arrancado por el temor, no es por ello menos fiel al mismo»: [4] el consenso establecido por el conocimiento religioso es, pues,

1. Bernard GUILLEMAIN, *L'home de Machiavel, op. cit.*, pp. 486 y ss. Hemos indicado la importancia sociológica de este libro; de todos modos no compartimos la tesis central del autor según la cual Maquiavelo, pensador religioso, opondría la socialización a un estado de naturaleza.
2. *Discours*, p. 411.
3. *Discours*, p. 411.
4. *Discours*, p. 412.

tanto como una conciencia colectiva de temor, un conocimiento colectivo de la autoridad de la norma. A partir del conocimiento religioso pueden precisamente instituirse y darse a conocer otras normas particulares: «Donde ya reina la religión, se introducen fácilmente las virtudes militares, pero allí donde no haya más que virtudes militares, sin religión, costará mucho trabajo introducir esta última.» [5]

Esta norma colectiva puede tomar el aspecto de la disciplina militar, de la autoridad política, o del imperativo moral. Esta diversidad tiene su utilidad política, pero atestigua, al mismo tiempo, que el conocimiento de la norma es diferente según los grupos sociales: el ejército ve en ella el mando; la gente de bien (léase las clases medias al servicio del Estado), la autoridad; el pueblo, el consuelo; los malos (léase la aristocracia), una condena moral de sus apetitos.[6]

3. *LA SOCIEDAD MEDIADORA DEL CONOCIMIENTO RELIGIOSO*

El tipo de conocimiento de la norma transmitida por la religión y las maneras en que tal conocimiento es vivido por cada grupo dan una importancia a las mediaciones sociales de la religión.

El conocimiento religioso logra cubrir las funciones mencionadas gracias al poder de sus ceremonias sobre el carácter de los hombres, y por el efecto de la educación: si los hombres del tiempo de Maquiavelo son menos apegados a la libertad, si son menos fuertes que los de antaño, tal cosa se debe a la diferencia

5. *Discours*, p. 412.

6. *Discours*, p. 412: «La historia romana, para quien la lea sensatamente, prueba hasta qué punto era útil la religión para mandar los ejércitos, para reconfortar al pueblo, para mantener a la gente de bien y hacer ruborizarse a los malos.»

de religión. Las instituciones religiosas marcadas en otros tiempos por la magnificencia de sus sacrificios tenían algo de «feroz y de gallardo». En las mismas mataban animales, «lo que hacía a los hombres tan feroces, tan terribles como el espectáculo que se les presentaba».[7]

La religión cristiana, al contrario que la religión pagana, tiende por su misma virtud y por sus ceremonias humildes a glorificar la «abyección, el desprecio a las cosas humanas».[8] Esta diferencia de naturaleza entre estas religiones, la diferencia de los caracteres colectivos que derivan de ellas, determinan una diferencia en la valoración de la vida civil y política; la religión cristiana «hace que estimemos menos la gloria de este mundo» mientras que la religión pagana deificaba solamente al hombre político, «a capitanes de ejércitos, a jefes de Repúblicas».[9] La función social del conocimiento religioso parece, pues, con la religión cristiana y por la verdad misma de esta religión, cambiarse en su contrario: el «cielo desarmado» hace débiles a los pueblos ante los malos.

La sociología del conocimiento religioso implica pues una descripción de los mediadores sociales entre el religioso y el ciudadano; la crítica de la misma esencia de la religión cristiana que acabamos de citar es seguida por la apología de los mediadores: el problema no es el de la verdad de la religión, sino el de su interpretación, cuando no el de su manipulación por los sabios y por el príncipe; así, hay que matizar la hipótesis adelantada por Guillemain de que la religión sería por sí misma socializante: todo depende de la *virtù* del político; la misma religión cristiana, sea cual fuere su misión social negativa, dependerá en sus efectos de la interpretación que se dé de ella.

7. *Discours*, p. 519.
8. *Discours*, p. 519.
9. *Discours*, p. 519.

4. *EL PRINCIPE Y EL CONOCIMIENTO RELIGIOSO DESIGUAL*

Mientras que el príncipe o el sabio saben por sí mismos si la religión es verdadera o falsa, el pueblo no adquiere tal conocimiento sino por la mediación del príncipe o del jefe político, y, a sus ojos, la verdad de la religión es socialmente garantizada por la autoridad social de quienes detentan el poder. Esta mediación puede ser debida al hecho de que es el legislador el que funda la religión al tiempo que la ciudad o de acuerdo con su carácter: éste es el caso de Numa, quien la «estableció sobre tales fundamentos que jamás y en parte alguna se vio respetar la divinidad como se vio en Roma»: [10] el príncipe fija entonces, sin duda, las ceremonias por las cuales «el punto principal sobre que se apoya todo su sistema» [11] es conocido: entre los antiguos la religión estaba fundada sobre la respuesta de los oráculos y, de aquí, «los templos, los sacrificios, las súplicas y las ceremonias empleadas».[12]

Esta mediación estriba, para el cristianismo, en la interpretación política que deben hacer los dirigentes: «Pero si este mundo es afeminado, si el cielo parece desarmado, no acusemos de ello sino a la cobardía de quienes han interpretado nuestra religión según la pereza y no según la *virtù*.» [13] Los sabios y los príncipes habrían debido interpretar esta religión de la que se nos ha dicho que era en su principio incluso nefasta («Me parece pues que estos principios, haciendo más débiles a los pueblos, les han dispuesto a ser más fácilmente presa de los malos»); habrían tenido que considerar «que esta religión nos permite exaltar y defender la patria».[14]

10. *Discours*, p. 411.
11. *Discours*, p. 414.
12. *Discours*, p. 414.
13. *Discours*, p. 520.
14. *Discours*, p. 520.

A ojos del pueblo, la verdad de la religión está socialmente garantizada por la autoridad social: «La gente sabia acredita los milagros, sea cual fuere su fuente, y su opinión presta autoridad ante los demás.» [15] Los romanos seguían esta lección, favorecían la credulidad y manejaban a los arúspices, incluso cuando no respetaban sus pareceres.[16]

Sin embargo, mientras que la religión es conocida por el pueblo gracias a la percepción de las ceremonias, mediatizada por la autoridad y la legitimación del príncipe, es conocida por el príncipe de una manera totalmente diferente. El príncipe conoce la verdad de la religión de manera racional, mientras que, en el mejor de los casos, el pueblo conoce su falsedad cuando se le descubre la intención de engaño del mediador («Pero cuando aquéllos hubieron aprendido a no hablar de ella sino en conformidad a los deseos de los príncipes y el fraude fue descubierto, los hombres se convirtieron en incrédulos»).[17] El príncipe, y sólo él, puede reconocer la falsedad intrínseca de una religión («También todo cuanto tiende a favorecer la religión debe ser bienvenido por más que se reconozca su falsedad»).[18] Aparte de la verdad intrínseca de la religión, el príncipe debe saber qué interpretación dar al pueblo; elige esta interpretación por la intuición de la energía de su *virtù* comparada con la del pueblo; las «falsas interpretaciones» [19] condenan a los jefes. Puede acusarse de cobardía a quienes no han juzgado por *virtù* sino por pereza.[20] La interpretación implica como todo acto de *virtù* no sólo el valor, sino también un juicio inventivo; el príncipe

15. *Discours*, p. 415.
16. *Discours*, p. 421.
17. *Discours*, p. 414.
18. *Discours*, p. 415.
19. *Discours*, p. 520.
20. *Discours*, p. 520. Hay pues una lectura de la religión por el valor. Parece que, en Maquiavelo, valor y verdad, cobardía y falsedad, sean inseparables.

debe oponer el conocimiento de la utilidad de la religión al conocimiento de su verdad. A ojos del príncipe, la religión, socialmente instituida, resulta siempre útil, incluso cuando es falsa y por el hecho de ser útil, y su falsedad ha de ser ocultada al pueblo por el crédito que debe aportarle la gente sabia.

5. *EL CONOCIMIENTO RELIGIOSO SUSTITUTO DEL CONOCIMIENTO POLITICO*

La sociología del conocimiento religioso remite a la sociología del conocimiento político, no sólo porque a menudo la religión será un instrumento de la política, sino también, y ante todo, porque aquella utilización reposa sobre unas jerarquías diferentes de conocimientos, de las que el príncipe toma conciencia y que manipula.

Instrumento político, la religión sirve a veces para ocultar el proyecto del príncipe. Fernando de Aragón quiere ocultar su empresa política de conquista y de constitución de un ejército; concede así unas prendas a la Iglesia entregándose por un momento a una política religiosa de caza a los «marranos»; practica una «santa crueldad»;[21] luego, bajo este pretexto, se sirve de los prejuicios religiosos para dirigir guerras en África, en Italia y en Francia.[22] La religión es un instrumento político en la medida en que el príncipe consciente se apoya sobre una diferencia de jerarquías en los conocimientos, su arma política por excelencia: en el pueblo, la religión domina a la política, y en el príncipe es el conocimiento político el que domina al conocimiento religioso. El príncipe que conoce esta diferencia la oculta al pueblo; el príncipe debe ser siempre conocido por el pueblo como religioso, «y

21. *El Príncipe*, XXI.
22. *El Príncipe*, XXI.

no hay cosa más necesaria de aparentar que se tiene que esta última cualidad.»[23] Más allá del conocimiento político de las diferentes jerarquías de conocimientos se halla la fundamental desigualdad de los conocimientos políticos. Si el conocimiento religioso socialmente difundido sustituye al conocimiento político que oculta, tiene también una función vicariante; sustituye a la comunicación política que se ha hecho imposible por el hecho del desigual reparto social del conocimiento; en suma, el príncipe se sirve de la religión ya para apartar al pueblo del conocimiento político, ya para darle un equivalente político; la verdad política está socialmente localizada en el príncipe y el pueblo no puede tener acceso a ella; la religión hace aceptar al pueblo «las leyes excepcionales» inadmisibles de otro modo. De estas leyes, el sabio legislador conoce toda la importancia, pero la evidencia de las mismas no es inmediata y no puede alcanzar a todas las mentes. Por eso todo legislador se sirve de la religión para hacer aceptar lo que resulta inaccesible al conocimiento político del pueblo: «El hombre hábil que quiere hacer desaparecer la dificultad recurre a los dioses.»[24]

Rousseau utiliza y disocia la sociología de la conciencia religiosa de Maquiavelo; en una sociedad de desigualdad, la religión será denunciada como *instrumentum regni*; en una sociedad legítima, al contrario, el conocimiento religioso será un medio general de socialización y servirá al legislador de sustituto al conocimiento político; en la medida en que el legislador, como el príncipe, tenga un cierto monopolio del conocimiento político, explicará sus decisiones por la voluntad de los dioses.

23. *El Príncipe*, XVIII.
24. *Discours*, p. 412.

Capítulo IV

LA RACIONALIDAD AMBIGUA DEL PRÍNCIPE O LA SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO MORAL

Las fronteras entre la sociología de la moral y la sociología del conocimiento son poco definidas porque hay un terreno común: el origen y la eficacia social de la moral. La correlación entre el conocimiento moral y la sociedad toma dos formas en Maquiavelo: la comparación entre el conocimiento moral y el tipo de sociedad política; la esencial oposición entre la moral del príncipe y la moral del pueblo.

1. *LAS VARIACIONES SOCIALES DEL CONOCIMIENTO MORAL*

La sociedad está en el origen del conocimiento moral. Maquiavelo afirma la tesis en el primer libro de los *Discursos*: fue en la época de la reunión de los hombres en sociedad cuando «se empezó a conocer lo que es bueno y honrado y a distinguirlo de lo que es vicioso y malo».[1] Es un fenómeno social, el don pagado de ingratitud que está en el origen de los sentimientos morales de amor por el hombre benefactor y de «odio para el ingrato»; pero el conocimiento moral empieza por las manifestaciones sociales de estos sentimientos, el vituperio y el homenaje.[2] Estas manifestaciones sociales son universales, reaccionando cada uno ante este mal en virtud de una

1. *Discours*, p. 384.
2. *Discours*, p. 385.

misma psicología de interés: «Se vituperó al primero y se honró tanto o más a quienes, al contrario, se mostraron agradecidos, porque cada uno de ellos sintió que podía experimentar semejante injuria.»[3]

La moral está pues ligada, desde el origen, a la memoria y a la reciprocidad del don. Cuando el príncipe hable de los hombres malos, será, en particular, porque aquéllos son olvidadizos e ingratos.

El contenido de la moral y las modalidades de su conocimiento cambian según los tipos de sociedad política. Tal es el sentido de la oposición entre los *Discursos* que tratan de las repúblicas todavía virtuosas y *El Príncipe* que trata de los principados corruptos: en las repúblicas sanas, el conocimiento moral es superior en el pueblo; en los principados, es más alto en el príncipe. Pero, allí donde es superior, el conocimiento moral está ligado al conocimiento político.

La comparación entre la moral y el tipo de sociedad queda establecido en los *Discursos*. Cada tipo de sociedad tiene un conocimiento moral que determina la elección de sus jefes. Las sociedades en vías de fundación, las presociedades, tienen una premoral, la *virtù*; en ellas se elige por jefe «al más fuerte y al más valiente».[4] El conocimiento de la *virtù* constituye, sin duda, un llamamiento a la percepción y a la intuición de la voluntad. Las sociedades legítimas, los principados, eligen por jefe «al más sabio y al más justo».[5] El conocimiento moral salido de la confrontación entre el individuo y el modelo de justicia establecido por la ley se funda a la vez en la percepción exterior y en el juicio: el conocimiento moral se hace perceptivo y racional y eso es lo que fundamentará las técnicas de enmascaramiento y de legitimación del príncipe. El principado degenera en tiranía, y el conocimiento moral desaparece, oculto en el príncipe

3. *Discours*, p. 385.
4. *Discours*, p. 384.
5. *Discours*, p. 385.

hereditario por la pasión del placer, del lujo y de la molicie, y en el pueblo por el temor.[6] Otro buen gobierno sucede, el de «los mejores», que se adscriben a «preferir el bien público a su propio interés»: el conocimiento moral reaparece como conocimiento racional de interés general. Este conocimiento es el que permanece constante en los buenos momentos del gobierno popular.[7]

2. *LA ÉTICA DEL PRÍNCIPE ENTRE LA EFICACIA Y EL MORALISMO DEL PUEBLO*

En los principados corruptos, Maquiavelo parece retener solamente dos entidades sociales: el príncipe, por una parte, y el conjunto de los dominados (tanto los «grandes» como los «pequeños») que son llamados «los hombres». En régimen de principado, la oposición es la del príncipe y el pueblo, porque la nobleza ha sido domeñada por violencia o corrupción.

El primer aspecto del conocimiento moral en el príncipe es una ciencia de la eficacia social de la moral. La moral no es juzgada y no debe ser juzgada por el príncipe a partir de un sistema *a priori*, filosofía o religión; sin embargo, más que imaginar unos estados utópicos, el príncipe debe «ir directamente a la verdad real de la cosa».[8] El hecho moral es comprobado por el príncipe como un comportamiento universal de vituperio o de alabanza: «Dejando, pues, a un lado las cosas imaginadas a propósito de un príncipe y examinando las verdaderas, sostengo que todos los hombres cuando se habla de ellos —y especialmente los príncipes, por estar puestos en un lugar más elevado— son designados con alguno de los rasgos siguientes que les acarrean o censura o ala-

6. *Discours*, p. 385.
7. *Discours*, p. 386.
8. *El Príncipe*, cap. XV.

banza.»[9] El hecho moral no es sólo universal, sino que a menudo tiene mucha fuerza: «Si vence tu aliado —por muy poderoso que sea y aunque permanezcas en sus manos—, habrá contraído una obligación hacia ti y unos vínculos de amistad contigo; y los hombres nunca son tan deshonestos como para actuar en contra tuya dando una muestra tan grande de ingratitud.»[10] Hay que contar pues en cierta medida con la eficacia social de la moral.

Saber la moral eficaz entraña, en el príncipe, un segundo conocimiento moral que es ostentación social, disimulo y casuística; todo viene de un juego de espejos en que el príncipe regula su moral sobre el conocimiento que de la misma toma el pueblo.

El príncipe debe tener sólo moral a flor de labios y, para cada uno, presentar en el rostro las cualidades morales más eficaces, porque son las más importantes a ojos del pueblo: «Ser compasivo, fiel, humano, íntegro.» El príncipe no tiene todas estas cualidades, pero es preciso que aparente tenerlas, porque el parecer moral resulta provechoso. El buen renombre es una de las reglas de su moral; puede por ejemplo dar bienes que no le pertenecen «porque el gastar lo de otros no te quita consideración».[11] Para tener en cuenta la eficacia de la reputación moral, el príncipe debe ocultar a ojos del pueblo el fondo de su pensamiento. Es desconfiado y no debe dejar aparecer esta desconfianza, porque indispone a los súbditos.[12] Disfrazará su crueldad a ejemplo de Borgia, que, creyendo llegado el momento de cesar de ser cruel, «purga» la mente del pueblo de la venganza haciendo acusar a sus ministros de sus propias crueldades y haciéndoles juzgar públicamente en las pro-

9. *El Príncipe*, cap. XV.
10. *El Príncipe*, cap. XXI.
11. *El Príncipe*, cap. XVI
12. *El Príncipe*, cap. XVII: «...ni la excesiva desconfianza lo vuelva intolerable.»

vincias donde se ha derramado sangre.[13] Importa absolutamente al príncipe ocultar a ojos del pueblo su naturaleza de zorro: «Pero es necesario saber colorear bien esta naturaleza y ser un gran simulador y disimulador.» [14] El ejemplo de Borgia nos muestra al lado de la técnica del disfraz otro mecanismo, la legitimación: por el disfraz, el pueblo ve mal; por la legitimación, no comprenderá nada; cuando el príncipe juzgue útil engañar a su pueblo, debe siempre legitimar su acción: «Además, jamás faltaron a un príncipe razones legítimas con las que disfrazar la violación de sus promesas.» [15]

Para disfrazar su inmoralidad, una técnica del príncipe es el arte de manipular las transiciones. Apio fue torpe al pasar brutalmente del papel de amigo del pueblo al papel de enemigo. No hay que ser, como él, «afable y después arrogante, abordable y luego inaccesible». Así pues no hay que descubrirse, de suerte que los menos atentos puedan descubrir la farsa «sin poder dar de ella la menor excusa»: la transición debe teñirse de ambigüedad.[16]

a) *La ciencia de la maldad*

No sólo el príncipe debe disfrazar, para arreglarse el moralismo popular, sino aun y quizá sobre todo, para guardarse la eficacia de la maldad, cuando decida sobre ello: [17] «Por eso necesita tener un ánimo dispuesto a moverse según le exigen los vientos y las variaciones de fortuna y, como ya dije anteriormente, a no alejarse del bien, si puede, pero a saber entrar en el mal si se ve obligado.» Si el príncipe debe tener en cuenta la eficacia de la moral utilizando el conoci-

13. *El Príncipe*, cap. XVII.
14. *El Príncipe*, cap. XVIII.
15. *El Príncipe*, cap. XVIII.
16. *Discours*, p. 574.
17. *El Príncipe*, cap. XVIII.

miento que el pueblo tiene de la misma no debe ser esclavo de esta moral: es una oposición muy importante entre el conocimiento moral en el príncipe y en el pueblo. El príncipe debe saber cuándo hay que ser moral y cuándo hay que ser inmoral, «pues a menudo se ve obligado, para conservar su Estado, a actuar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión».[18]

El príncipe debe saber que, si tiene todas las virtudes y las observa siempre, le resultarán dañosas: es preciso pues que aparente tenerlas, o en rigor que las tenga, pero que tenga siempre presente que, si es preciso, sepa y pueda usar de lo contrario.

Hay pues una ciencia moral del príncipe que es casuística al servicio de su autonomía, de su independencia con respecto a la moral. Es también una casuística tanto al servicio del interés general como del interés particular del príncipe; en efecto, Maquiavelo subraya que su discurso (que es a la vez juicio de hecho —lo que hacen los príncipes para triunfar— y juicio de derecho —lo que deben hacer para triunfar) es una prescripción que sirve al interés del príncipe: «Pero, siendo mi propósito escribir algo útil para quien lo lea...» [19]

Otro conocimiento moral propio del príncipe es un saber racional, el de la psicología de los hombres. Ante todo, el príncipe debe saber que los hombres son malos. Tal es el primer saber de quien quiere fundar un Estado y darle unas leyes. Es el postulado de todos los legisladores.[20] En caso contrario, «si esta inclinación permanece oculta por un tiempo, hay que atribuirlo a alguna razón que no se conoce en abso-

18. *El Príncipe*, cap. XVIII.
19. *El Príncipe*, cap. XV.
20. *Discours*, p. 388: «Todos los escritores que se han ocupado de política (ya la historia está llena de ejemplos que les dan apoyo) están acordes en decir que quienquiera que desee fundar un Estado y darle leyes debe suponer de antemano que los hombres son malos y están siempre dispuestos a mostrar su maldad tantas veces como hallen ocasión de ello.»

luto y creer que no ha tenido ocasión de mostrarse».[21] Esta maldad se expresa bajo la forma de la ingratitud, de la inconsciencia, de la cobardía y del interés.[22]

Es la maldad conocida de los hombres la que impone el comportamiento del príncipe de hacerse temer más que de hacerse amar: «Además los hombres vacilan menos en hacer daño a quien se hace amar que a quien se hace temer, pues el amor emana de una vinculación basada en la obligación, la cual (por la maldad humana) queda rota siempre que la propia utilidad da motivo para ello, mientras que el temor emana del miedo al castigo, el cual jamás te abandona.» [23] El príncipe debe conocer bien los tres grandes rasgos de la maldad de los hombres que expresan todos el hecho de que los hombres son incapaces de serle solidarios en su combate enérgico permanente, su *virtù*: los hombres olvidan los beneficios, la palabra dada y, al contrario del príncipe, no perseveran en sus resoluciones; no tienen *virtù*, dinamismo para vencer; no van guiados como el príncipe por el interés general, sino por el interés particular.[24]

Además del conocimiento de la maldad, el príncipe conoce el mecanismo de las pasiones populares. Si es elevado al poder por los grandes, sabe que, apegándose al pueblo, éste le estará doblemente agradecido, pues «los hombres, cuando reciben el bien de quien esperaban iba a causarles mal, se sienten más obligados con quien ha resultado ser su benefactor».[25] Asimismo un príncipe no debe temer el hacer sufrir a un pueblo los sacrificios de un asedio: «Pues la naturaleza de los hombres es contraer obligaciones entre sí tanto por los favores que se hacen como por

21. *Discours*, p. 389.
22. *El Príncipe*, cap. XVII: «Porque en general se puede decir de los hombres lo siguiente: son ingratos, volubles, simulan lo que no son y disimulan lo que son, huyen del peligro, están ávidos de ganancia...»
23. *El Príncipe*, cap. XVII.
24. *El Príncipe*, cap. XVII.
25. *El Príncipe*, cap. IX.

los que se reciben.»[26] Este conocimiento de las pasiones morales es pragmático: es una comprobación que el príncipe tiene en cuenta, pero que no teoriza ni juzga. Es de su propio interés y del interés del Estado adoptar esta moraleja en la medida en que sirve a la unidad y a la solidaridad social. Por ejemplo, un mecanismo que debe respetar el príncipe es el del sentimiento del honor: «Siempre que al conjunto de los hombres no se les arrebata ni bienes ni honor, viven contentos.»[27]

b) *El conocimiento moral subordinado al conocimiento político*

La jerarquía de los conocimientos del príncipe está dominada por el conocimiento político.

Tal cosa se comprueba en el relativismo político de la liberalidad: «O has llegado ya al principado o estás en vías de conseguirlo. En el primer caso esa liberalidad es perjudicial; en el segundo es efectivamente necesario ser tenido por tal.»[28] Es verdad, también, pues el bien es, para el príncipe, el menor mal político, «porque el orden de las cosas trae siempre consigo que apenas se trata de evitar un inconveniente cuando ya se ha presentado otro. Ahora bien, la prudencia consiste en saber conocer la naturaleza de los inconvenientes y adoptar el menos malo por bueno».[29] La situación política es lo que dirige la moral del príncipe y no un ideal en sí del bien y del mal; el príncipe que se guiase sobre una república imaginada y que no sabe la distancia entre la vida «de cómo se vive a cómo se debería vivir»[30] no podría evitar su perdición entre tantos hombres malos.

26. *El Príncipe*, cap. X.
27. *El Príncipe*, cap. XIX.
28. *El Príncipe*, cap. XVI.
29. *El Príncipe*, cap. XXI.
30. *El Príncipe*, cap. XV.

También el príncipe que quiere sobrevivir debe aprender «a poder ser no bueno y a usar o no usar de esta capacidad en función de la necesidad».[31] El príncipe debe aprender a no tener palabra, sabiendo que los hombres no mantienen la suya y que la palabra dada «depende de las causas que le han hecho prometer».

La maldad es a menudo un deber para el príncipe, que debe entonces ser malo racionalmente y con *virtù*. La ética de la maldad diferencia al príncipe del pueblo. Los hombres, en efecto, sólo saben ser buenos o malos a medias. Sólo el príncipe sabe y debe saber ser o del todo bueno o del todo malo.[32] El hombre del pueblo y el hombre moral consideran que los medios del príncipe son crueles y contrarios «no solamente a todo cristianismo sino también a toda humanidad».[33] El hombre del pueblo puede detestar estos medios y «preferir la condición del simple ciudadano a la de rey»; él, el príncipe, debe hacerse de ello un deber, porque sabe que los escrúpulos del hombre honrado no le son oportunos y que «nunca se debe dejar que un mal se propague cuando es capaz de comprometer el mismo bien que se pretende salvar».[34] Esto es lo que no comprendió Soderini; ignoraba que «ni el tiempo ni los beneficios domeñan la maldad».[35] Esta maldad es la expresión de la identidad en el príncipe entre la moral y el triunfo político: «Trate, pues, un príncipe de vencer y conservar su Estado, y los medios siempre serán juzgados honrosos y ensalzados por todos.»[36] El conocimiento moral del príncipe en tanto que idéntico a la política es, pues, un conocimiento racional: a ojos de sus

31. *El Príncipe*, cap. XV.
32. *Discours*, p. 443: «Se sigue de ello que los hombres no saben ser ni honorablemente malos, ni perfectamente buenos, y que cuando una mala acción presenta algo de grandeza o de magnanimidad, no saben cometerla.»
33. *Discours*, p. 442.
34. *Discours*, p. 614.
35. *Discours*, p. 614.
36. *El Príncipe*, cap. XVIII.

súbditos, el príncipe debe encarnar la racionalidad política sea cual fuere su crueldad; no debe ser odiado y, para conseguirlo, el crimen del príncipe necesita siempre una justificación, «y causa manifiesta».[37] El príncipe sabe que esta racionalidad es eficaz: la violencia legitimada no es odiada; si Soderini hubiese sido santamente cruel en vez de ser un hombre honrado, si hubiese triunfado y hubiese seguido el interés del Estado, habría sido aprobado por el pueblo: «Quienquiera que juzgase su obra y sus designios según su éxito podría atestiguar que había obrado por el bien de la patria y no por ambición.»[38]

Siempre dentro de esta perspectiva de la subordinación del conocimiento moral al conocimiento político, el príncipe debe eludir los vicios que ponen en peligro su régimen; debe «evitar todo aquello que lo pueda hacer odioso o despreciado»,[39] por el hecho de que el poderío del príncipe reside, en el interior, en el amor de su pueblo y, en el exterior, en el miedo de sus enemigos. Sin embargo, y porque juzga políticamente sus propios vicios, sabe que algunos le hacen reinar, como el latrocinio, la crueldad y la falsedad. La ciencia racional del príncipe consiste, en efecto, en una ciencia del tiempo: juzga los vicios no según la reacción inmediata que suscitan, sino según las consecuencias lejanas. Por el contrario, el pueblo conoce sólo los excesos y no la semimesura calculada; el exceso de liberalidad necesario para que el pueblo adquiriese conocimiento de ella entrañaría una debilidad del príncipe, es decir, una inmoralidad a ojos del príncipe; el príncipe, para compensar esas liberalidades, se vería llevado a consumir sus bienes personales y más tarde a abrumar de impuestos a su pueblo; cometería así una doble falta desde el punto de vista de la moral: sería, como pobre, odiado y des-

37. *El Príncipe*, cap. XVII.
38. *Discours*, p. 614.
39. *El Príncipe*, cap. XIX.

preciado. Por ello el príncipe se hará una virtud de ser ladrón. Para la crueldad, Maquiavelo desarrolla la misma dialéctica: la buena crueldad, cuando resulta oportuna, es necesaria; proviene de un juicio político que ahorra al pueblo las crueldades redobladas que entrañaría la bondad de un momento, inconsciente de las consecuencias: «Porque con poquísimos castigos ejemplares será más clemente que aquellos otros que, por excesiva clemencia, permiten que los desórdenes continúen, de lo cual surgen siempre asesinatos y rapiñas; pues bien, estas últimas suelen perjudicar a toda la comunidad, mientras las ejecuciones ordenadas por el príncipe perjudican sólo a un particular.» [40] No solamente la ciencia de la crueldad expresa el conocimiento psicológico de la maldad de los hombres, y la racionalidad política de la previsión a largo plazo, sino que es tan buena por el arte con que se dispensa: «Bien usadas se pueden llamar aquellas crueldades (si del mal es lícito decir bien) que se hacen de una sola vez y de golpe, por la necesidad de asegurarse, y luego ya no se insiste más en ellas, sino que se convierten en la máxima utilidad posible para los súbditos. Mal usadas son aquellas que, pocas en principio, van aumentando sin embargo con el curso del tiempo en lugar de disminuir.» [41] Este arte juicioso de la crueldad no está muy alejado, por su respeto a las imposiciones de la costumbre y de la memoria, de una ciencia de la bondad: «Por todo ello el que ocupa un Estado debe tener en cuenta la necesidad de examinar todos los castigos que ha de llevar a cabo y realizarlos todos de una sola vez, para no tenerlos que renovar cada día y para poder —al no renovarlos— tranquilizar a los súbditos y ganárselos con favores... Porque las injusticias se deben hacer todas a la vez a fin de que, por gustarlas menos, hagan menos daño, mientras que los favores se

40. *El Príncipe*, cap. XVII.
41. *El Príncipe*, cap. VIII.

deben hacer poco a poco con el objetivo de que se saboreen mejor.»[42]

c) *El conocimiento moral del príncipe, sus niveles y su ambigüedad*

La concepción principesca de la bondad y de la maldad revela varios modos de conocimiento moral.

El príncipe posee en primer lugar el conocimiento del bien y del mal tal como lo comparte el pueblo: un conocimiento ligado al instante, esclavo de la percepción y del sentimiento; a continuación, el príncipe detenta, solo, el conocimiento racional del bien político, y la buena voluntad de identificar uno y otro, que reside en la intuición volitiva de la *virtù*. La suprema moral del príncipe es, pues, el conocimiento político: el error de juicio o de cálculo resulta en él idéntico a la falta moral; cierto que la psicología de interés y la ambición son en él motivos viciosos como en cada ciudadano, pero, cuando las instituciones están corrompidas, tales vicios se convierten en virtudes, y Maquiavelo alaba estos defectos.[43]

En el príncipe los vicios mudan de naturaleza y se convierten en virtudes por el éxito y la devoción por el interés general. El éxito es un criterio, porque es testimonio de la sabiduría y de la *virtù*: «Verdaderamente es algo muy natural y ordinario el deseo de adquirir y cuando lo hacen hombres que pueden, siempre serán alabados y nunca censurados; pero cuando no pueden y quieren hacerlo de cualquier manera, aquí está el error y las justas razones de censura.»[44] El príncipe no tiene por qué preocuparse de

42. *El Príncipe*, cap. VIII.

43. *Discours*, p. 385: «[Las conjuras contra los príncipes] no fueron urdidas por las almas débiles y tímidas, sino por aquellos ciudadanos que, sobrepasando a los demás en grandeza de alma, en riqueza, en valor, se sentían más vivamente heridos por sus ultrajes y por sus excesos.»

44. *El Príncipe*, cap. III.

incurrir en vituperio por los vicios sin los cuales no puede conservar cómodamente sus Estados; lo esencial es que dé «siempre de sí una opinión tal que nadie piense ni en engañarlo ni en burlarlo».[45] Que el príncipe triunfe y que tenga realmente siempre a la vista el interés general, y se dirá de él como de Julio II: «Cosas todas que consiguió con tanto más mérito cuanto que no lo hizo para aumentar el poder de algún particular, sino el de la Iglesia.»[46]

La moral del príncipe guarda acaso una ambigüedad fundamental entre la moral del interés general y la moral del superhombre racional, dotado de *virtù*, y detentor de la ciencia política y moral: esta ambigüedad es la que estará en el origen de las lecturas «monárquicas» y liberales de Maquiavelo. Rousseau intentará quitar la ambigüedad poniendo el interés colectivo y la *virtù* en la voluntad general, y el puro saber y el puro conocimiento moral teórico en el legislador, extranjero y divino.

3. *EL CONOCIMIENTO MORAL DEL PUEBLO*

En oposición a este retrato completo del conocimiento moral del príncipe se esboza un conocimiento moral propio del pueblo. Las características del conocimiento moral del pueblo son que el pueblo no conoce la moralidad de los actos del príncipe más que en su éxito, con el tiempo y en ocasión de crisis o de excesos o de contrastes violentos. Sólo con el tiempo el pueblo se da cuenta de que el latrocinio aparente del príncipe es una liberalidad bien prevista.[47] Juzga al príncipe por el éxito: «Lo que es de desear es que si el hecho le acusa, el resultado le excu-

45. *El Príncipe*, cap. XIX.
46. *El Príncipe*, cap. XI.
47. *El Príncipe*, cap. XVI: «...porque con el tiempo siempre será considerado más liberal...»

se; si el resultado es bueno queda absuelto.»[48] La falta de finura del pueblo para juzgar la moralidad del príncipe se expresa en el hecho de que no conoce de él más que los excesos: la liberalidad «usada de manera que seas tenido por tal [liberal]», es decir, para que sea conocida por el pueblo, hay que usarla sin mesura, pues «si se la usa con moderación y como es debido, no se deja ver y no te evitará ser tachado de la cualidad opuesta».[49] Este carácter violento, excesivo del conocimiento moral del pueblo, viene del hecho de que su conocimiento es pasional: el pueblo conoce al príncipe a partir del amor y del odio que le profesa.[50]

Sin embargo, para lo esencial, el carácter limitado del conocimiento moral del pueblo le viene de que su conocimiento sensible, empírico, no rebasa la apariencia «pues los hombres en general juzgan más por los ojos que por las manos ya que a todos es dado ver, pero palpar a pocos».[51] El conocimiento moral que el pueblo adquiere del príncipe es una fuerza que constriñe a todos y basa su prestigio en el peso del número y en el conformismo ante la autoridad: «Cada uno ve lo que pareces, pero pocos palpan lo que eres y estos pocos no se atreven a enfrentarse a la opinión de muchos, que tienen además la autoridad del Estado para defenderlos.»[52]

Se sigue que el pueblo sabe reconocer la grandeza, la magnanimidad de las acciones, ya que el príncipe ha de esforzarse porque en sus acciones se reconozca una cierta grandeza, magnanimidad, gravedad, fuerza;[53] el pueblo es sensible a la franqueza;[54] es, por naturaleza, menos ingrato que el príncipe, debido a

48. *Discours*, p. 405.
49. *El Príncipe*, cap. XVI.
50. *El Príncipe*, cap. XIX.
51. *El Príncipe*, cap. XVIII.
52. *El Príncipe*, cap. XVIII.
53. *El Príncipe*, cap. XIX.
54. *El Príncipe*, cap. XIX.

que la ingratitud es fruto de la avaricia y de la licencia y a que él tiene muchas menos razones que los príncipes para ser avaro y para desconfiar.[55]

En régimen republicano, el conocimiento moral popular es manipulado por el poder, que lo utiliza en la institución de la acusación pública: la institución convierte en fuerza el conocimiento moral del pueblo, que es temido; muda en sentimientos políticos unos odios individuales que habrían degenerado en violencia.[56]

Es innegable que la psicología de interés desempeña un papel importante en la sociología del conocimiento moral. Sobre este tema Maquiavelo opone a menudo príncipe y pueblo, república y principado. Si hay, en una república, menos infidelidad en el pueblo que en el príncipe, tal cosa se debe a que la conciencia del interés resulta más lenta en el primero que en el segundo.[57] En el pueblo, bajo la república, parece que la inclinación por el interés sea combatida por el deseo de grandeza.[58] De una manera general, la psicología de interés mueve menos en una república que en un príncipe en quien «las más de las veces su interés particular está en oposición al del Estado».[59] En un principado corrompido, la maldad

55. *Discours*, p. 448.

56. *Discours*, p. 399: «Esta institución tiene dos ventajas extremadamente preciosas: la primera es la de impedir a los ciudadanos, por el temor a la acusación, a intentar nada contra el Estado..., la segunda es la de ofrecer una salida normal a los odios que, por una razón o por otra, fermentan en las ciudades...»

57. *Discours*, p. 337: «Después de haberlo sopesado todo maduramente, creo que en las ocasiones que presentan un peligro inminente se hallará comúnmente más constancia en una república que en un príncipe. Supongo que aquélla tiene las mismas ventajas que el príncipe; la lentitud de sus movimientos le hará tomarse más tiempo en determinarse y, por consiguiente, os será infiel con menor prontitud. Las alianzas se rompen por interés, y en esto, precisamente, las repúblicas superan infinitamente a los príncipes en fidelidad.»

58. *Discours*, p. 508.

59. *Discours*, p. 517.

y la psicología de interés despuntan el sentido moral al instante y en exceso. Esta corrupción denota esencialmente una ausencia de grandeza, de dinamismo: semejante mediocridad limita el conocimiento moral, en tanto que la *virtù* esclarece el conocimiento y limita la inmoralidad del príncipe.

No volveremos a encontrar en Rousseau la ciencia de la maldad; tomará mucho, sin embargo, de la sociología del conocimiento moral de Maquiavelo; como en Maquiavelo, el conocimiento moral nace, en el *Discurso sobre la desigualdad*, con manifestaciones sociales de alabanza y de reprobación; hallaremos de nuevo la lección de Maquiavelo en las correlaciones entre las edades de la sociedad y los tipos políticos de sociedad, por una parte, y el contenido y los modos del conocimiento moral, por otra. Si la ética de *El Príncipe* de Maquiavelo es un compromiso entre la eficacia política y el moralismo que pide el pueblo, la interpretación que el legislador dará de la voluntad general será también un compromiso entre la justicia de la ley y el poderío del Estado. Esencialmente, la jerarquía de los conocimientos en la sociedad legítima de Rousseau será la misma que la de Maquiavelo: aquí como allá, el conocimiento político dominará el conocimiento moral.

Capítulo V

LA TÉCNICA DE LA GUERRA Y LA SOCIEDAD

La tesis que interesa a la sociología del conocimiento técnico está indicada en *El Príncipe* y desarrollada en *El arte de la guerra*: el conocimiento militar debe ser el conocimiento exclusivo del príncipe y su pasión: «Un príncipe, pues, no debe tener otro objeto, ni otra preocupación, ni apropiarse de cosa alguna como su arte, excepto la guerra y su organización y dirección.» [1] Porque la técnica militar debe ser reservada al príncipe, y el poder, para guardar su monopolio, debe excluir de ella a todo ciudadano privado: «A eso respondo que la guerra hecha como oficio no puede ser honestamente ejercida por particulares en tiempo alguno; la guerra debe ser solamente el oficio de los gobiernos, las repúblicas o los reinos.» [2] Debido a que la guerra es el oficio del príncipe constituye una posibilidad de movilidad social que permite al simple ciudadano el acceso al poder: «Y además comporta tanta virtud que no sólo mantiene en su lugar a quienes han nacido príncipes, sino que muchas veces eleva a ese rango a hombres de condición privada.» [3] Este conocimiento militar anima a la adquisición no sólo de conocimientos científicos históricos y geográficos, sino también de las técnicas de la caza; conviene que el príncipe practique la caza para aprender a conocer la naturaleza de los parajes

1. *El Príncipe*, cap. XIV.
2. *L' art de la guerre*, p. 731.
3. *El Príncipe*, cap. XIV.

de su país y para representarse una situación de emboscada o de guerra.

Para las necesidades de la guerra, un cierto conocimiento técnico ha de ser dispensado a los soldados: pero entonces se tendrán en cuenta, en este reparto de conocimientos técnicos, unas características sociales; el criterio será fijarse en el oficio civil de cada uno, no según la moral del oficio, sino de acuerdo con su eficacia técnica. Siguiendo el ejemplo de los romanos, los diferentes conocimientos técnicos propios de la infantería y de la caballería serán repartidos entre los pobres para la primera y los ricos para la segunda.[4] Otra aproximación a la sociología del conocimiento técnico aparece en la búsqueda de las causas sociales de la decadencia de la técnica militar.

Maquiavelo ve una relación entre el auge del arte de la guerra y el aumento del número de soberanos; el problema de la sociología del arte de la guerra y de los conocimientos técnicos se reduce entonces a una sociología de la *virtù*: «Los hombres sólo se hacen superiores y desarrollan sus talentos cuando están empleados y animados por su soberano, sea éste un monarca o una república.»[5] Por otra parte, Asia y África han ofrecido pocos grandes hombres, porque estaban casi enteramente reunidas bajo un imperio cuya inmensidad garantizaba la paz; Europa, por el contrario, llena de repúblicas y de monarquías siempre desconfiadas las unas para con las otras, se veía forzada a mantener en todo su vigor las instituciones militares.[6] Esta sociología culmina en una comparación entre la monarquía y la república

4. *L'art de la guerre*, p. 754. Notemos por otra parte que así era en Francia, donde la infantería suiza se aliaba a la caballería de la nobleza francesa (cf. *Rapport sur les choses de la France*, Pléiade, pp. 137-138). ROUSSEAU tomará de nuevo la idea en *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia.*
5. *L'art de la guerre*, p. 784.
6. *L'art de la guerre*, p. 785.

a beneficio de esta última, que anima la *virtù* y permite que nazcan en ella más grandes hombres.[7]

El conocimiento técnico militar debe preparar al conocimiento político: «En cuanto al reproche de dar molestias al país y a los ciudadanos, sostengo que la milicia, por imperfecta que sea, tiene una organización que no causa molestia alguna a los ciudadanos, porque no les arranca de sus trabajos, no les aleja en nada de sus asuntos y no les obliga sino a reunirse los días festivos para hacer los ejercicios.» El arte de la guerra ha de ser magnificado en tiempo de paz y servir de fiesta popular sustituyendo la ociosidad vergonzosa de la vida de taberna. Creeríamos hallarnos ante un texto de Rousseau, de tanto como el autor de *La nueva Eloísa* parece haberse inspirado en este tema de Maquiavelo.

Las consecuencias sociales del conocimiento militar de que está imbuida la milicia que Maquiavelo propone en sustitución del ejército de mercenarios, son importantes para el Estado; en efecto, permiten unificar el Estado en la lucha contra el enemigo exterior y regenerar la *virtù* de un pueblo reblandecido.[8]

Aquí, una vez más, Maquiavelo servirá de modelo a Rousseau en las *Consideraciones*. Para que el conocimiento de la técnica militar continúe siendo monopolio del príncipe, es preciso, estima Rousseau, que sea un medio de movilidad social para el pueblo o cuando menos que se haga la ilusión de ello.

7. *L'art de la guerre*, p. 785.
8. *L'art de la guerre*, p. 751.

Capítulo VI

OBJETIVIDAD Y PODER DEL JUEGO DE LOS ESPEJOS: LA SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO POLÍTICO

Como se puso de relieve al examinar las sociologías de los conocimientos religioso, moral y técnico, hay, en Maquiavelo y en el príncipe a quien aconseja, una jerarquía de conocimientos dominados por el conocimiento político. Con la consabida reserva de que el conocimiento político cambia en el pueblo según que la república sea sana o corrompida y en el príncipe según que éste sea o no *virtuoso*, el conocimiento político está socialmente repartido entre tres personajes: el tercer partido (el consejero o el príncipe), los grandes y el pueblo.

La sociología del conocimiento político se apoya sobre un relativismo sociológico del conocimiento político en las sociedades globales y en una sociología de la objetividad del saber político en el consejero.

El sentimiento del relativismo sociológico se remonta hasta muy lejos en la obra de Maquiavelo: podríamos encontrarle rastros incluso en las obras menores; por ejemplo, se halla en *El asno de oro* la idea de que los países toman conciencia de un modo diverso de las relaciones de fuerza,[1] de que ciertos mecanismos sociales, como el comercio, permiten a algunos, los venecianos, adquirir conocimiento de los cambios políticos,[2] de que ciertos pueblos, por el contrario, tienen un conocimiento falso de sus propias fuerzas, como por ejemplo los franceses.[3] A este relativismo sociológico banal, Maquiavelo aña-

1. *L'Âne d'or*, p. 88.
2. *L'Âne d'or*, pp. 132-133.
3. *L'Âne d'or*, p. 140.

de dos grados: el manejo científico de este relativismo y la sociología del nacimiento de la objetividad política.

En un texto cuya analogía con el prefacio de Rousseau al *Contrato Social* resulta notable y ha sido subrayada por R. Payot,[4] Maquiavelo se pregunta quién es él para poder juzgar a los príncipes: «Tampoco quisiera que se tuviera por presunción el que un hombre de baja e ínfima condición se atreva a examinar y reglamentar el gobierno de los príncipes.»[5] Desde el prefacio, Maquiavelo indica que la sociología del conocimiento político es central en su obra y que el juego de los espejos del conocimiento del príncipe por el pueblo y del pueblo por el príncipe es no solamente el lugar del poder, sino también el lugar del conocimiento político; el príncipe se conoce por el pueblo y el pueblo se conoce por el príncipe: «Porque así como quienes dibujan el paisaje se sitúan en el punto más bajo de la llanura para estudiar la naturaleza de las montañas y de los lugares elevados, y para estudiar la de las bajas planicies ascienden al punto más elevado de los montes, de la misma forma, para conocer bien la naturaleza de los pueblos es necesario ser príncipe y para conocer bien la de los príncipes es necesario formar parte del pueblo.»[6] Cuando el príncipe tenga *virtù* y buen consejero, es seguro este juego de los espejos sobre el cual basará su poder. Pero, cuando la república no está corrompida, el punto de toma de conciencia de este relativismo sociológico y de esta sociología del conocimiento político ya no es el príncipe, sino el grupo al que representa Maquiavelo, los burócratas, los técnicos subalternos de la política.

Un texto, que ha pasado desapercibido, da la respuesta de Maquiavelo al final de los *Discursos sobre*

4. R. PAYOT, *Jean-Jacques Rousseau et Machiavel*, «Études philosophiques», abril 1971.
5. *El Príncipe*, dedicatoria inicial.
6. *El Príncipe*, dedicatoria inicial.

la primera década de Tito Livio; en el estado actual de los trabajos sobre la cronología de las obras de Maquiavelo, este libro III de los *Discursos* es posterior a la redacción de *El Príncipe* y debemos por tanto considerar el texto siguiente como la respuesta definitiva de Maquiavelo al problema del lugar de la verdad en la sociología del conocimiento político: «Es perfectamente evidente que quienes han de aconsejar a un príncipe o a una república se hallan en una cruel alternativa: traicionan su deber si no les dan todos los consejos que creen sanos; si los dan, exponen su crédito e incluso su vida; porque los hombres son tan ciegos que no juzgan el valor del consejo sino por su resultado. Reflexionando bien sobre los medios de escapar a este dilema de portarse como un infame o perderse, sólo veo uno: considerar con serenidad los diversos partidos, guardarse de hacerse suyo ninguno de ellos, exponer la propia opinión sin pasión y moderadamente; de modo que si la república o el príncipe se decide a seguirla, parezca que sea de su pleno grado y no por ceder a vuestras instancias inoportunas. Portándoos así, no es probable que el pueblo o el príncipe os guarden rencor por una resolución tomada de conformidad con el deseo de los más. Un parecer se hace peligroso cuando tiene muchos contradictores; porque, si sus resultados son enojosos, todos se reúnen para abrumaros. No hay duda que así perdéis, cuando el acontecimiento os da la razón, la gloria de haber sido el único en preverlo; en compensación, ganáis así dos cosas: en primer lugar eludís todo riesgo; luego, si, por casualidad, el partido adoptado contrariamente a lo que presentíais tan modestamente tiene unos resultados funestos, tenéis el honor insigne de haber visto claro. En verdad que no podréis satisfaceros mucho con el honor que comporta la ruina de vuestra patria o de vuestro príncipe, pero no por ello deja tal cosa de ser un honor.»[7]

7. *Discours*, libro III, p. 697.

Maquiavelo, en este texto extraordinario, nos define las condiciones sociales del nacimiento de la objetividad en sociología y, cuatro siglos antes que Mannheim, el estatuto social de la «*intelligentsia* sin ataduras», el de una burocracia política sometida a los peligros y a las presiones de los partidos contrarios, lo que significa, en la experiencia concreta de Maquiavelo, que la objetividad científica es el medio de reinar en unas condiciones de luchas agudas entre los nobles y el partido popular. La objetividad científica en política no nace pues de la situación de un ser sin ataduras, sino de un grupo social que se desliga de los peligros; un haz de valores se halla pues ligado a la objetividad: la prudencia, la falta de compromiso y el honor de decir la verdad. Las condiciones sociales de la burocratización de la ciencia son las que permitirán el deslizamiento de esta objetividad del saber político a la objetividad de saberlo todo sea cual fuere su género. De todos modos, por genial que resulte la intuición de Maquiavelo, las condiciones de debilidad de la burocracia política de su tiempo hacen utópica su solución. A imagen de Luis XI, es el rey quien deberá a la vez desempeñar su propio papel y el de la objetividad del consejero.

1. *EL CONOCIMIENTO POLÍTICO ES UN MONOPOLIO*

La ignorancia de los súbditos es una buena condición para fundar una ciudad. El legislador construye mejor con hombres «nuevos y groseros» [8] y, añade Maquiavelo, en una frase que debió de conmover a Rousseau: «Quienquiera que deseare fundar una república lo conseguiría infinitamente mejor con montañeses, poco civilizados todavía, que con los habi-

8. *Discours*, p. 413.

tantes de las ciudades corrompidas.»[9] En la república no corrompida, el consejero puede mantenerse por su saber. Le ocurre que, por su conocimiento político, puede disipar los errores populares.[10] Sin embargo, las más de las veces, el hombre superior permanece solitario, incomprendido, y siendo blanco de los odios de los hombres. En efecto, para ser útil, el conocimiento de los defectos de una Constitución, por ejemplo, exige su cambio antes de que los hombres malos «perciban sus vicios»[11] y se sirvan de ellos. Lo mejor es un cambio insensible: ha de ser operado por un hombre sabio que descubra el vicio en su principio y antes de que se desarrolle. Este hombre se encuentra raramente «y si se encuentra alguno, no podrá persuadir a los demás de lo que sólo él ha podido descubrir».[12] En las repúblicas, la opinión es engañada y las deliberaciones, que no son conducidas por técnicos, desembocan en el absurdo. El hombre superior tiene pocas oportunidades de hacerse oír, sobre todo en período de tranquilidad; está expuesto al odio; solamente en la adversidad el pueblo reconoce su error y el valor de sus juicios, «y entonces se lanza de nuevo a los brazos de aquellos mismos a quienes se había desdeñado en la prosperidad».[13]

En la república corrompida, el hombre superior tiende a identificarse con el príncipe; toma conciencia de su monopolio del saber político, de su ciencia de la previsión a largo plazo, de su dominio del tiempo: «Tampoco fue nunca de su agrado aquello de *gozar del beneficio del tiempo* que todo el día estamos oyendo sin cesar de la boca de los sabios de nuestra época; escuchaban, por el contrario, los

9. *Discours*, p. 413.
10. *Discours*, p. 491: «Engañado a menudo por falsas apariencias del bien [el pueblo] desea su propia ruina.»
11. *Discours*, p. 430.
12. *Discours*, p. 431.
13. *Discours*, p. 574.

dictados de su virtud y de su prudencia, pues el tiempo arrastra todo consigo en su curso...» [14]

a) *El monopolio y los medios del conocimiento político del príncipe*

Siendo el conocimiento en solitario fuente de su poder, el príncipe vigila los medios sociales que determinan este conocimiento. Aduladores, los consejeros son un peligro: cuando le respetan demasiado, deforman la verdad, y si el príncipe les deja decir la verdad, se arriesga a dar alas a la insolencia: [15] el príncipe debe pues escoger «hombres sensatos y otorgando solamente a ellos la libertad de decirle la verdad, y únicamente en aquellas cosas de las que les pregunta y no de ninguna otra. Sin embargo, debe preguntarles de cualquier cosa y escuchar sus opiniones...».[16]

Sin embargo, el secreto de la decisión política continúa siendo monopolio del príncipe, que debe «decidir por sí mismo y a su manera».[17] Monopolio del príncipe, la ciencia política no es eficaz y el príncipe no puede actuar sino en la medida que él sea el único que tenga conocimiento: solo, sabe prever de lejos. Al prever de lejos, en política como en medicina, es posible remediar. Cuando el mal es difícil de conocer, es fácil de curar; si es fácil de conocer, es difícil de curar.[18] El conocimiento político solitario es poder; pero, compartido por los grandes y por el pueblo, torna impotente al príncipe. El príncipe, para juzgar a solas, debe verlo todo por sí mismo. Es preciso que el príncipe vaya a vivir a la ciudad conquistada, gracias a lo cual «ven nacer los desór-

14. *El Príncipe*, cap. III. La cursiva es nuestra, G. N.
15. *El Príncipe*, cap. XXIII.
16. *El Príncipe*, cap. XXIII.
17. *El Príncipe*, cap. XXIII.
18. *El Príncipe*, cap. III.

denes y se les puede buscar remedio rápido»; [19] esto le permite también vigilar a los ministros e impedir que sometan la región al pillaje. Así los súbditos pueden recurrir al príncipe y tener «motivo para amarlo si quieren ser buenos y, si quieren ser de otra manera, de temerlo.» [20]

Este monopolio del conocimiento político del príncipe viene sobre todo de su modo de conocer racional. Es un conocimiento por las causas; esta causa puede ser, por ejemplo, el carácter de los habitantes de un país; el príncipe regula su conducta sobre una ley histórica, que le permite prever: «Lo que debe llevar a juzgar el futuro según el pasado, es ver que una nación conserva por tanto tiempo el mismo carácter, que es constantemente avara y de mala fe y que presenta también constantemente los mismos vicios y las mismas virtudes.» [21] Una ley general es, desde luego, la lógica de las pasiones y del interés: el interés del pueblo, durante un asedio, es un peligro,[22] pero puede ser combinado con el comportamiento previsible del adversario y esperar una reacción espontánea del pueblo provechosa para el príncipe: «Además de todo esto, el enemigo debe, lógicamente, quemar y devastar el territorio nada más llegar, precisamente cuando los ánimos de los hombres están inflamados y dispuestos para la defensa. Por eso el príncipe debe abrigar menos temor, puesto que al cabo de algunos días, cuando los ánimos se han enfriado, los daños ya están hechos y ya no hay remedio alguno. Y entonces los súbditos se unen más a su príncipe, estimando que él ha contraído una obligación con ellos al haber quedado incendiadas

19. *El Príncipe*, cap. III.
20. *El Príncipe*, cap. III.
21. *Discours*, p. 709.
22. *El Príncipe*, p. 321: «Y a quien replique que si el pueblo tiene sus posesiones fuera y las ve arder, perderá la paciencia y el largo asedio y la caridad propia le harán olvidarse del príncipe...»

sus casas y devastadas sus posesiones en defensa suya. Pues la naturaleza de los hombres es contraer obligaciones entre sí tanto por los favores que se hacen como por los que se reciben.»[23]

El príncipe tiene un conocimiento racional de las ideologías. Este conocimiento exclusivo comprende un momento teórico, la reducción de la ideología a unas causas concretas que son del orden del interés de las clases en presencia, y un momento práctico que consiste en reducir estos obstáculos jugando sobre la sociología de interés. Un príncipe, cuando choca con la ideología de la libertad de un pueblo, que le odia por su tiranía, «debe examinar con cuidado las causas que le hacen desear tan ardientemente el ser libre».[24] Se da cuenta entonces de que esta ideología de la libertad oculta para una minoría (la aristocracia) el deseo de mandar,[25] mientras que para el pueblo se trata, con aquella palabra, «de vivir con seguridad».[26] Esta reducción teórica dirige la parte práctica del conocimiento: no pudiendo el príncipe, por su naturaleza, satisfacer plenamente el deseo de libertad de cada clase social, buscará una solución intermedia; o bien satisfará a la mayoría destruyendo físicamente a la minoría; o bien llegará a un compromiso con la aristocracia dando, en lugar de poder, «a cada uno, la parte de honores y de empleos que le conviene».[27] La misma técnica de compromiso en la ambigüedad es utilizada para el pueblo: se satisface su aspiración de libertad «por instituciones y leyes que concilien a la vez la tranquilidad del pueblo y el poderío del príncipe. Una vez establecido este orden, y si el pueblo se da cuenta de que nada puede determinar al prín-

23. *El Príncipe*, cap. X.
24. *Discours*, p. 424.
25. *Discours*, p. 425: «Se ve entonces que algunos, pero en corto número, lo desean para mandar.»
26. *Discours*, p. 425.
27. *Discours*, p. 425.

cipe a apartarse de él, empezará pronto a vivir feliz y contento».[28]

b) *El monopolio del saber político está disimulado en el príncipe*

El príncipe es, pues, el único en juzgar de su *virtù* y de la situación, en ver por sí mismo, en conocer racionalmente la política; el disfraz de este conocimiento y de las intenciones del príncipe debe asegurar el monopolio eficaz del saber político.

Acabamos de ver un ejemplo en la técnica de la ambigüedad de la ley y de la utilización de la inercia del hecho consumado; la motivación política debe ser siempre ocultada: la regla es «que una república o un príncipe deben fingir que hacen por liberalidad aquello a que obliga la necesidad».[29]

La gran empresa exterior, la guerra, es un buen disfraz para la política. Es un medio de cohesión social que ahuyenta de la mente de los súbditos toda representación hostil al príncipe. La guerra utiliza la necesidad de grandeza del pueblo y le mantiene «a la espera, con admiración y ansiedad» de los éxitos del príncipe. El pueblo no será el único seducido por la empresa: serán sobre todo los grandes quienes caerán en la trampa; no sólo dejan de pensar en conjurarse cuando se hallan ocupados por la guerra, sino que el príncipe puede además, gracias a la gran empresa, adquirir sobre ellos autoridad y poderío sin que ellos lo sospechen.[30] El objetivo oficial de la guerra permite al príncipe ocultar sus fines: Fernando de Aragón se crea un ejército y un imperio bajo la cobertura de una empresa religiosa.[31]

Resulta importante para el príncipe disfrazar el

28. *Discours*, p. 425.
29. *Discours*, p. 488.
30. *El Príncipe*, cap. XXI.
31. *El Príncipe*, cap. XXI.

cambio de las instituciones: «Quien quiere cambiar la Constitución de un Estado libre de manera que este cambio sea bienvenido y pueda mantenerse con la anuencia de todos, debe necesariamente salvaguardar al menos la sombra de las antiguas formas, a fin de que el pueblo se dé apenas cuenta del cambio, incluso si las nuevas instituciones son de hecho totalmente extrañas a las antiguas.»[32] La técnica de disfraz se basa en el hecho de que los hombres se nutren «tanto de la apariencia como de la realidad».[33] Por ello hay que conservar el mismo número de lictores para los cónsules y para el rey; se mantendrá la misma forma para solemnidades que cambian de contenido. El príncipe debe, sobre todo, ocultar tanto a ojos del pueblo como de la nobleza su papel de manipulador de las luchas sociales. El rey de Francia instituye por el parlamento a un tercer partido de quien se pretende que juzgue objetivamente entre los grandes y el pueblo, que golpeará a los grandes y favorecerá a los pequeños, sin que los odios suscitados alcancen al príncipe, cuya decisión legitimada parece someterse a la del parlamento; así el rey de Francia se libra «del peso odioso que podría sobrevenirle si favorecía al pueblo en contra de los nobles o a los nobles en contra del pueblo. Por eso instituyó un tercer juez para que, sin carga alguna del rey, castigara a los nobles y favoreciera a los inferiores... los príncipes deben ejecutar a través de otros las medidas que puedan acarrearle odio y ejecutar por sí mismo aquellas que le reportan el favor de los súbditos».[34]

El conocimiento político del príncipe es un monopolio oculto, gracias a una técnica de la apariencia en la que legitima su práctica fingiendo que la da a conocer al pueblo.

32. *Discours*, p. 440.
33. *Discours*, p. 441.
34. *El Príncipe*, cap. XIX.

La legitimación del acto político del príncipe debe ser explicitada, difundida, pública. Acabamos de ver un ejemplo de ello en la institución del parlamento que objetiva y da cuerpo a la intención política. Otro ejemplo es dado por Maquiavelo a propósito del príncipe que reconquista por segunda vez una ciudad sublevada; aprovecha entonces la rebelión que justifica la represión para instituir medidas políticas: «Puesto que el señor, aprovechando la oportunidad de la rebelión, tiene menos miramientos a la hora de asentar su dominación y así castiga a los que delinquieron, saca a la luz pública y se afirma en las partes más débiles.»[35] El acto político depende así de las condiciones sociales de su conocimiento, que lo legitiman.

La difusión social de los caracteres que el príncipe quiere dar a sus medidas políticas, la explicitación de sus intenciones aparecen a propósito de la *virtù*: el doble carácter que intenta difundir el príncipe es la *virtù* de sus actos y la novedad de los mismos. Esta *virtù*, unión de la potencia viril, del éxito y de la perfección, puede ser ilustrada, como hemos visto, por la gran empresa exterior; pero el príncipe puede también mostrarla en el mismo país: «honrar a los que sobresalen en alguna disciplina»;[36] para el príncipe, honrar al artesano, ¿no es acaso un medio de hacerse reconocer como un príncipe artesano de la guerra y de la política?

El príncipe nuevo hace realzar por doquier la novedad para que todas las clases y todos los hombres sientan el cambio de príncipe y el nuevo dominio: «Así nuevas magistraturas, nuevos nombres, autoridades nuevas, hombres nuevos.»[37] No debe quedar nada en el Estado «que no se reconozca como dependiente únicamente del conquistador».[38]

35. *El Príncipe*, cap. XIX.
36. *El Príncipe*, cap. XIX.
37. *Discours*, p. 442.
38. *Discours*, p. 442: «Es preciso que construya nuevas

El príncipe debe dar a cada uno de sus actos el signo de lo extraordinario, para bien o para mal, en lo inaudito de la recompensa o del castigo: «Ayuda también bastante a un príncipe el dar de sí ejemplos sorprendentes en su administración de los asuntos interiores... de forma que cuando alguien lleve a cabo en la vida civil cualquier acción extraordinaria, buena o mala, se adopte un premio o un castigo que dé suficiente motivo para que se hable de él. Y un príncipe debe ingeniárselas, por encima de todas las cosas, para que cada una de sus acciones le proporcione fama de hombre grande y de ingenio excelente.»[39]

La admiración debe mantenerse desvelada por la novedad. El medio político debe ocupar las mentes para ocultarles la finalidad.

2. *EL CONOCIMIENTO POLITICO Y LA NOBLEZA*

Los grandes son conocidos y clasificados por el príncipe[40] y el príncipe se guía por lo que pueden los grandes comprender de política. Por otra parte, si los grandes resultan para el príncipe más peligrosos que el pueblo, es porque tienen un conocimiento político superior por la intensidad y la rapidez: «Lo peor que puede esperar un príncipe del pueblo

ciudades, que destruya las antiguas, que trasplante a los habitantes de un lugar a otro, para no dejar nada en este Estado que no sufra algún cambio y que no haya rango, ni grados, ni honores, ni riqueza que no se reconozcan como provenientes únicamente del conquistador.»

39. *El Príncipe*, cap. XXI.

40. El conocimiento de los grandes entra en el conocimiento racional del príncipe, el cual distingue a quienes «obedecen y no son rapaces» (*El Príncipe*, cap. IX), a quienes se niegan a someterse, a quienes son cobardes, a los que se puede utilizar o de los que se puede fingir que se les halla virtuosos; y a los ambiciosos, que son enemigos.

enemigo es verse abandonado por él, pero si sus enemigos son los grandes no solamente ha de temer que lo abandonen sino incluso que se vuelvan en su contra, porque —habiendo en ellos mayor capacidad de previsión y más astucia— no pierden el tiempo si se trata de salvarse y tratan de conseguir los favores del que presumen será vencedor.»[41] Este conocimiento político de los grandes se ve afortunadamente falseado por sus prejuicios y deformado por su ideología de la libertad.

Las relaciones de poder y de temor se expresan en los prejuicios del conocimiento político: «Pero si se quiere saber de dónde nace el prejuicio desfavorable al pueblo, generalmente extendido, es que todo el mundo es libre de decir de él los mayores males, incluso en el momento en que domina; en tanto que sólo se habla mal de un príncipe con la mayor circunspección y temblando.»[42]

En el origen de los prejuicios se halla pues la sociología de interés. Es también ella la que se encuentra en el origen del discurso de los grandes sobre la libertad, como concepto estructurante de su conocimiento político o, cuando menos, de la representación que querrían que los demás se hicieran de él. Si los grandes son enemigos del Estado que se convierte en libre, si están contra la libertad, es que «se les han quitado los medios de riqueza y de poder», a ellos «que se aprovechaban de los abusos de la tiranía, que engordaban con los tesoros del príncipe».[43] Por el contrario, cuando el tirano quiere hacerse amar por su pueblo, halla que los grandes se oponen a él en nombre de la libertad, y hemos visto que con esta palabra expresan entonces su afán de poderío.

41. *El Príncipe*, cap. IX.
42. *Discours*, p. 506.
43. *Discours*, p. 423.

3. *EL CONOCIMIENTO POLITICO Y EL PUEBLO*

Del tercer personaje, el pueblo, distingue Maquiavelo el conocimiento político en una república no corrompida y en un principado (o en una república corrompida). En el primer caso, y en lo esencial, aquel conocimiento es bueno, aunque limitado; en el segundo caso es, sobre todo, erróneo.

Cuando es pertinente, el conocimiento político popular se confunde con la conciencia que el pueblo toma de la patria bajo la forma de la memoria colectiva; en tal caso, el pueblo tiene el mismo conocimiento político que el príncipe: la conciencia de la patria se apoya sobre la permanencia del linaje del soberano, sobre la lengua, sobre los privilegios y sobre las costumbres; son sobre todo las costumbres aquello que el príncipe deberá conservar si quiere dar la ilusión de la continuidad de las instituciones.[44]

Es esta memoria colectiva la que tratan de vencer los romanos en la conquista: «De ahí las frecuentes rebeliones a la dominación romana de España, Francia y Grecia, originadas en los numerosos principados existentes en aquellos Estados; de ahí que los romanos jamás estuvieran seguros de aquella posesión mientras duró la memoria de los mismos. Ahora bien, borrado su recuerdo, pasaron a ser dueños seguros gracias a su fuerza y a la larga duración de su gobierno.»[45] En las ciudades libres, la memoria colectiva tiene su fundamento en «el nombre de la libertad y en sus antiguas instituciones, cosas que jamás se olvidan a pesar del paso del tiempo y de la generosidad del nuevo señor».[46]

En una república sometida a las leyes, el pueblo, a falta de ciencia, tiene un poder tan maravilloso de «pronosticar los acontecimientos, que parecería que

44. *El Príncipe*, cap. III.
45. *El Príncipe*, cap. IV.
46. *El Príncipe*, cap. V.

el pueblo está dotado de la facultad oculta de prever los bienes y los males».[47]

Sabe no solamente prever, sino también juzgar, entre dos soluciones políticas propuestas por dos oradores, y «raramente se ve que se engañe».[48] Sabe en fin escoger a los hombres políticos, los magistrados, infinitamente mejor que un príncipe. Este conocimiento político en la elección de los hombres se identifica con un conocimiento psicológico y un conocimiento moral: «Jamás se conseguirá persuadirle a elevar a tales dignidades a un hombre infame y de costumbres corrompidas, de lo que vemos a menudo a los príncipes dejarse persuadir de mil maneras.» [49]

El pueblo no solamente prevé, juzga, escoge, sino que también posee la cualidad que será la propia de un príncipe virtuoso en un principado: la constancia en la pasión política. En efecto, si el pueblo tiene alguna adversión «se le ve perseverar en el odio y mantener su opinión durante siglos, mientras que se ve poco a un príncipe haciendo lo mismo».[50]

De todos modos el conocimiento político del pueblo posee un cierto número de defectos: ya ha sido citada su lentitud en decidirse; un segundo defecto es que el pueblo no juzga bien de la *virtù* excepto en caso de guerra o de crisis. Por eso «los hombres de mérito extraordinario han sido y serán siempre negligidos por las repúblicas en los tiempos tranquilos».[51] Este defecto de selección política expone a las repúblicas a un grave peligro: la ausencia de movilidad social mueve a los hombres de *virtù* a suscitar por cualquier medio la única situación en que su talento será apreciado, la guerra: «Para estos hombres es un doble motivo de descontento el verse

47. *Discours*, p. 503.
48. *Discours*, p. 503.
49. *Discours*, p. 503.
50. *Discours*, p. 503.
51. *Discours*, 657.

privados del rango de que son dignos y el verse asociados o incluso subordinados a hombres indignos o inferiores. Este vicio de las repúblicas produce en ellas muchos males. Los ciudadanos que se sienten tan injustamente desconocidos, sabiendo que la prosperidad y la calma de que disfruta el Estado son la causa de su disfavor, suscitan turbaciones y encienden guerras en detrimento de la cosa pública.»[52] Este defecto es tan grave en una república que Maquiavelo se pregunta si la solución no sería crear, mediante una preparación permanente a la guerra, las condiciones sociales en que pueda aparecer este conocimiento político de los hombres de *virtù*: «El segundo [medio para remediarlo] consistiría en prepararse tan bien para la guerra que siempre se estuviera dispuesto a hacerla y que se tuviese una necesidad continua de gente de valor, como sucedió en Roma en sus comienzos. Como esta ciudad no dejaba en absoluto de tener ejércitos en campaña, ofrecía siempre a la *virtù* una carrera abierta.»[53]

La solución de Maquiavelo servirá de modelo a Rousseau en las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*. El conocimiento político del pueblo pasa por mediaciones sociales: la opinión pública por una parte, las instituciones de acusación pública por otra.

En su elección juiciosa de los magistrados, el pueblo de una república no corrompida se apoya sobre la opinión pública que Maquiavelo llama «ruidos y rumores de la opinión». Antes de escoger, el pueblo consulta «la voz pública sobre aquellos a quien quiere elegir». El pueblo conoce entonces políticamente a los hombres a través de la opinión pública que se basa en un conocimiento preceptivo: estos hombres «son conocidos por sus acciones». Se confirma entonces un carácter específico del conoci-

52. *Discours*, p. 658.
53. *Discours*, p. 658.

miento político del pueblo; inversamente al del príncipe, depende de un conocimiento moral. Por eso la opinión pública se basa «sobre las presunciones de la opinión; opinión que se basa, a su vez, sea sobre su conducta, sea sobre la de sus padres, de quienes, hasta alguna prueba en contrario, puede esperarse que imitarán la probidad y el valor. Juzgará que su conducta es favorable si viven en la sociedad de hombres respetables, de buenas costumbres y de una sabiduría reconocida».[54] Los juicios morales que haga el pueblo sobre la vida privada, las costumbres y las relaciones o el entorno serán pues los medios sociales del conocimiento político.

El pueblo puede así engañarse cuando elige hombres a partir de la reputación, de las opiniones y de las acciones; un príncipe, al contrario, puede ser desengañado por sus consejeros. Para dar al pueblo el equivalente de estos consejeros instituye el legislador la posibilidad de la acusación pública: «[El pueblo] formula a veces un juicio más ventajoso de lo que merecen las acciones, lo que no ocurriría ciertamente a un príncipe, porque sería prevenido y desengañado por los consejos de su entorno. Pero los fundadores de las repúblicas sabiamente organizadas no han querido que los pueblos estuviesen privados de esta clase de consejos. Según sus reglas, si en la atribución de los poderes más importantes y a los que es peligroso llamar a los incapaces, se viese que un entusiasmo mal fundado hacía inclinar al pueblo hacia la elección de un incapaz, era permitido e incluso honorable para todo ciudadano denunciar a la asamblea la incapacidad del individuo, a fin de ilustrar al pueblo y ponerlo en condiciones de juzgar mejor.»[55] El conocimiento político del pueblo debe ser conocido en una república no corrompida con sus debilidades, sus correcciones y su justeza;

54. *Discours*, p. 693.
55. *Discours*, p. 695.

es preciso que el pueblo pueda expresarse por la institución: «Es bueno que en un Estado cada cual pueda proponer lo que crea útil al bien general. Es igualmente bueno que cada cual pueda examinar lo que ha sido propuesto a fin de que el pueblo, después de haber escuchado todos los pareceres, se decida por el mejor.» [56]

4. *EL CONOCIMIENTO POLITICO POPULAR Y LA REPÚBLICA CORROMPIDA*

En una república corrompida, por el contrario, el conocimiento del pueblo cambia por completo. Cuando el pueblo está corrompido, la libertad de expresión disminuye y el juicio político conlleva una situación catastrófica: «sólo los ricos y los poderosos» proponen leyes, no en favor de la libertad, sino en favor de su propio poder. Inspiran el terror y engañan al pueblo, que «acaba no deliberando más que sobre su propia ruina».[57] Se hace entonces más aguda una característica general del conocimiento político del pueblo: el pueblo juzga sobre unas apariencias que le engañan.[58] El pueblo se muestra provisto de poco «juicio» y «sabiduría» y se lanza a «una cosa y, por las ventajas inmediatas que ella procura, no se percata del veneno que por debajo está escondido».[59] Este conocimiento empírico del pueblo hace que no sepa, como el príncipe, juzgar por causas generales y que no pueda atribuir los fenómenos políticos más que a intenciones, finalidades y voluntades particulares: «El pueblo esperaba victorias, y sólo encuentra derrotas; no acusa ni la suerte ni la impo-

56. *Discours*, p. 430.
57. *Discours*, p. 430.
58. *Discours*, p. 441: «El pueblo engañado a menudo por falsas apariencias.»
59. *El Príncipe*, cap. XIII.

sibilidad de los éxitos, sino la ignorancia o la malicia de los jefes...»[60] Esta oposición de un conocimiento aristocrático por las causas frente al conocimiento popular por la percepción y la apariencia tiene un pasado platónico y un futuro spinozista.

El pueblo convierte sus errores de juicio y sus desconocimientos en interpretaciones ideológicas por el mismo proceso que hemos encontrado ya en los grandes: la ideología, en Maquiavelo, es a veces la teorización del anclaje social y de la psicología de interés de clase, y a veces la racionalización secundaria, la teorización de errores debidos al reparto desigual de los conocimientos políticos o del poder de juzgar la política. El primer aspecto de esta ideología en el pueblo, lo hemos encontrado ya cuando el pueblo habla de libertad como racionalización de su necesidad de tranquilidad.[61] La ideología aparece así como una capacidad de acceder al conocimiento verdadero y complejo de la política, tal como la ven el príncipe o el gobierno. Si los hombres gobernados que critican a los gobernantes llegasen a la magistratura, se verían conducidos a juzgar de otro modo. El pueblo ignorante atribuye el cambio de opinión de éstos al efecto de la corrupción por los poderosos; afirma entonces «que los hombres tienen una cara para la plaza pública y otra para el palacio».[62] Aparte de sus errores y de sus interpretaciones ideológicas, el pueblo tiene un conocimiento político limitado bajo muchos aspectos.

El pueblo es cambiante: «La naturaleza de los pueblos es inconstante: resulta fácil convencerles de una cosa, pero es difícil mantenerlos convencidos.»[63] Esto es un peligro para el profeta desarmado

60. *Discours*, p. 494; ver también *Discours*, p. 482: «El pueblo se deja arrastrar al error no solamente por los hombres, sino también por los acontecimientos y sus coyunturas.»
61. *Discours*, p. 424.
62. *Discours*, p. 483.
63. *El Príncipe*, cap. VI.

que quiere cambiarlo todo, y de aquella versatilidad nace la importancia política de la fuerza: «Por eso conviene estar preparado de manera que cuando dejen de creer se les pueda hacer creer por la fuerza.» [64] Mudable e influenciable, el pueblo conserva la inercia de la apariencia y de la costumbre y no cree fácilmente en la novedad, no sabe reconocer este fenómeno político fundamental; sólo cree en lo que ya está realizado. El príncipe debe tener en cuenta la incredulidad de los hombres que en verdad no creen en absoluto en las cosas nuevas si no ven realizada de ellas una experiencia segura.[65] Es esta misma miopía la que hace que el pueblo espere por demasiado tiempo el cambio necesario de Constitución; «es bien cierto que estas reformas no se realizan nunca sin peligro, porque la multitud no se pone de acuerdo jamás sobre el establecimiento de una ley nueva que tiende a cambiar la Constitución del Estado sin que le haya llamado fuertemente la atención la necesidad de tal cambio. Por otra parte, esta necesidad no se puede hacer sentir sin verse acompañada de peligros».[66] Volvemos a encontrar aquí la característica del conocimiento moral del pueblo, que no sale de la apariencia más que juzgando por contraste y por exceso.

El modo de conocimiento perceptivo e inmediato del pueblo limita su conocimiento a la apariencia y le impide conocer la motivación y el sentimiento político subyacente: «Los hombres en general juzgan más por los ojos que por las manos ya que a todos es dado ver, pero palpar a pocos.» [67] Este desconocimiento político es al mismo tiempo una carencia en el conocimiento enfático: «Cada uno ve lo que pareces, pero pocos palpan lo que eres.» [68]

64. *El Príncipe*, cap. VI.
65. *El Príncipe*, cap. VI.
66. *Discours*, p. 384.
67. *El Príncipe*, cap. XVIII, texto citado.
68. *El Príncipe*, cap. XVIII.

Un cierto número de otros obstáculos sociales ocultan al pueblo el conocimiento político verdadero; serán otros tantos medios para el príncipe conquistador. El primer obstáculo es el conformismo: la opinión de la mayoría ejerce tal presión que la minoría de hombres lúcidos que saben ver más allá de las apariencias no se atreve a manifestarse.[69] El segundo obstáculo es el peso de la majestad del Estado; Maquiavelo ha demostrado a menudo cómo la apariencia de dignidad de un jefe ha podido detener a menudo una algarada; lo mismo ocurre con la majestad del príncipe que sustenta la opinión de la mayoría.[70] El tercer obstáculo proviene del hecho de que, por una conjunción de la actitud empírica y de la psicología de interés, el pueblo juzga, después, una empresa por el éxito de la misma.[71] Al fin y al cabo, el pueblo se ve conducido a un desconocimiento político por ausencia de *virtù*; algunas veces esta ausencia de *virtù* se manifiesta por el miedo, que lleva al pueblo a sostener con blandura sus intereses políticos: el que introduce nuevas instituciones «sólo tiene defensores muy tibios» y la tibieza viene del miedo a «los adversarios que se beneficiaron de las antiguas leyes».[72] A menudo esta ausencia de *virtù* viene de la sumisión del pueblo, el cual, habiendo obedecido siempre, no sabe ver los conocimientos políticos y la *virtù* necesaria para el mando: «Y no saben porque, de no ser un hombre de gran ingenio y virtud, no es razonable que —habiendo vivido siempre en una condición puramente privada— sepan mandar.» [73]

Sean cuales fueren los obstáculos sociales al conocimiento político del pueblo, ya vimos que era ca-

69. *El Príncipe*, cap. XVIII: «Y estos pocos no se atreven a enfrentarse a la opinión de muchos.»
70. *El Príncipe*, cap. XVIII.
71. *El Príncipe*, cap. XVIII.
72. *El Príncipe*, cap. VII.
73. *El Príncipe*, cap. VII.

paz de juzgar a los hombres, de escogerlos para puestos y dignidades, «única cosa sobre la que el pueblo no se equivoca jamás»;[74] puede alcanzar un cierto conocimiento del príncipe observando a sus consejeros (el príncipe aprovechará esta característica para engañar el conocimiento político del pueblo dando informaciones parciales a sus consejeros y escogiendo hombres tales que el pueblo le considere sabio).[75] Pero la cualidad fundamental del juicio político del pueblo y la que hace su debilidad, su honor y el poder del príncipe es que somete sus juicios políticos a juicios morales; tal sería, creemos, la conclusión de Maquiavelo: (si la empresa) «le parece magnánima y provechosa, nada más fácil que persuadirle, incluso cuando la ruina de la república se esconde bajo la apariencia».[76] Podría decirse del pueblo lo que dirá Turcaret de los financieros: «Cuando se es tan bueno, no hay que meterse en los negocios... políticos.»

El conocimiento político toma pues tres formas: la objetividad y la alianza del interés general e individual en el consejero; una objetividad parcial y una subjetividad ideológica, sin moral, entre los grandes; un conocimiento perceptivo y empírico, moralizador y sin *virtù*, en el pueblo.

Los principales resultados adquiridos por la sociología del conocimiento político de Maquiavelo serán utilizados por Rousseau cuando tratará de las sociedades legítimas. En él, como en Maquiavelo, la aristocracia tendrá un conocimiento político peligroso porque está desprovisto de virtud, y el pueblo tendrá una virtud que podrá ser engañada para bien o para mal porque está desprovista de conocimiento político. En grados diversos, el legislador, los jefes políticos, la clase media política en general,

74. *Discours*, pp. 483-484.
75. *El Príncipe*, caps. IX y XXI.
76. *Discours*, p. 492.

basarán y asegurarán su poder bajo formas de monopolio del conocimiento político racional. Pero, en lugar del juego de espejo del príncipe, Rousseau inventará un condicionamiento indirecto que constituirá una reivindicación del maquiavelismo: le llamaremos por eso el maquiavelismo pedagógico.[77]

77. G. NAMER, *Rousseau sociologue de la connaissance*, P. Klincksieck, 1978.

Capítulo VII

GUICCIARDINI CRÍTICO DE MAQUIAVELO O EL PASO DE LA SOCIOLOGÍA DEL INTERÉS A LA PSICOLOGÍA DEL INTERÉS

Continuador y crítico de Maquiavelo, Guicciardini hizo que la sociología del conocimiento político de Maquiavelo se deslizase hacia la psicología de interés. Guicciardini es conocido por sus contemporáneos por su *Historia de Italia* y por sus críticas de Maquiavelo. Ugo Spirito[1] ha demostrado suficientemente cómo la oposición real entre los dos pensadores disimulaba una continuidad fundamental. El agnosticismo filosófico de Maquiavelo se hace explícito en Guicciardini y es proclamado en términos polémicos. El hombre no sabe nada en religión y en filosofía. Pero el deslizamiento esencial de Maquiavelo a Guicciardini tiene lugar en el sentido de un relativismo generalizado que convierte a Guicciardini en historiador sensible a la particularidad de cada acontecimiento: el centro de la reflexión era, en Maquiavelo, el Estado, y se convierte en el individuo para Guicciardini; el primero expresaba las aspiraciones de la burocracia de Estado; el segundo habla en nombre de la nobleza.

El relativismo de Guicciardini se basa en la comparación entre la brevedad de la vida humana y la relativa estabilidad de las cosas de este mundo. Guicciardini pone en duda los fundamentos de la sociología política de Maquiavelo: la inmutabilidad de las pasiones y de los problemas políticos, la ejemplaridad de Roma, que se fundamentan en la histo-

1. Ugo Spirito, *Machiavelli e Guicciardini*, Florencia, Sansoni, 1968.

ria comparada: «Cuánto se engañan quienes a cada palabra invocan a los romanos; sería preciso tener una ciudad condicionada como era la suya y luego gobernarse según este ejemplo; tal cosa, para quien tiene las cualidades desproporcionadas, ¡es tan desproporcionado como querer que un asno haga la carrera de un caballo!» *(Quanto si inganno coloro che a ogni parola allegano e romani. Bisognerebbe avere una città condizionata como era loro e poi governarsi secondo quello essempio: el quale a chi ha le qualità disproporzionate è tanto disproporzionato quanto sarebbe volere che un asino facessi el corso di un cavallo.)* [2]

Guicciardini desconfía de todas las generalizaciones y se opone a la óptica de Maquiavelo, quien quería, en provecho de la historia comparada, juzgar la sociedad por causas generales. Estima que es un gran error «hablar de las cosas del mundo indistintamente y absolutamente y, por decirlo así, por regla, porque todas las cosas tienen distinciones y excepciones debidas a la variedad de las circunstancias».[3] Las dos fuentes del conocimiento político de Maquiavelo, la historia y la experiencia práctica, se reducen para Guicciardini a una sola; puede decirse que está en el origen del *historicismo*, de un relativismo histórico: el discurso de cada historiador está limitado por las evidencias de su tiempo: «Todos los historiadores se han equivocado porque han omitido hablar de muchas cosas que eran conocidas en su tiempo; cosas que ulteriormente cesarán de ser conocidas.» [4] Guicciardini extrae a la vez de tales observaciones el carácter inagotable de la historia, porque lo que es esencial para el historiador deja de serlo ulteriormente, y la va-

2. GUICCIARDINI, *Opere Ed par De Vittorio de Caprariis*, Milán, 1953. *Ricordi*, p. 110. Nuestras citas de Guicciardini se refieren a esta edición.
3. *Ricordi*, p. 6.
4. *Ricordi*, p. 143.

nidad de una reflexión fundada sobre el testimonio de los historiadores. El relativismo y el sentido de la particularidad y de la diferencia pueden considerarse como la expresión de una visión del mundo aristocrático y al mismo tiempo liberal de las relaciones sociales que modificarán, en Guicciardini, la lectura de la sociología del conocimiento de Maquiavelo.

La actitud política de Guicciardini, mil veces repetida, es el rechazo del Estado popular. La ignorancia política del pueblo es su axioma. No se tendrá en cuenta el juicio del pueblo, pues «posee poca distinción, poco pensamiento, poca memoria».[5] A causa de la incapacidad del pueblo, es preciso que éste no tenga ningún papel de consulta o de deliberación.[6] La oposición de Guicciardini es, pues, la oposición entre el vulgar ignorante y el «hombre de bien» sabio, que no tiene en cuenta a aquél.[7]

Esta posición ideológica es retenida como punto de partida de un cierto número de reflexiones que afectan a la sociología del conocimiento: el primer tema es la ausencia de comunicación entre los dirigentes y el pueblo: existe «entre el palacio y la plaza una neblina tan espesa o un muro tan grande» que el pueblo no sabe «lo que hace quien gobierna ni la razón de lo que hace».[8] Sobre la interpretación de ese proverbio (de creer a Mannheim), se llega al meollo de la reducción de Maquiavelo operada por Guicciardini. Maquiavelo partía de un reparto social del conocimiento político sobre el cual pergeñaba en forma de proverbio una representación ideológica consistente (con error) en explicar por la psicología de interés y por la corrupción la mentalidad del gobernante o del gobernado; Guicciardini, por el

5. GUICCIARDINI, *Opere. Reggimento di Firenze*, p. 265.
6. *Ibid.*, p. 266.
7. GUICCIARDINI, *Opere. Consolatoria*, p. 79.
8. GUICCIARDINI, *Opere. Ricordi*, p. 126.

contrario, toma por su cuenta la máxima como expresión justa de la ausencia de conocimiento político y de comprensión del pueblo.

Otra idea es que el conocimiento científico se opone al conocimiento práctico; es el tema platónico del conocimiento gratuito que se persigue durante el *otium*. Guicciardini escribe que no entiende por *otium* el hecho de no hacer nada, sino el de no verse empujado por la ambición; para él, la ambición, como se verá, es el motor de la vida civil.

La ciencia, por el contrario, es un conocimiento desinteresado; es placer por sí misma; el *otium* consiste en «ocuparse cuando se quiere de las letras y cuando se quiere de la agricultura, conversar y razonar con virtuosidad con amigos, en no enajenarse *(ne si alienare)* enteramente en la vida civil, sino en participar en la misma con toda libertad, seguridad y dignidad».[9] El conocimiento científico se opone pues al conocimiento político tanto como a la ignorancia popular; está reservado a una élite aristocrática situada al margen de la vida civil: en la jerarquía de los conocimientos ya no domina, como en Maquiavelo, el conocimiento político, sino el conocimiento literario y científico. La objetividad, aquí también, se encuentra en el desprendimiento del mundo, pero ya no se trata de un esfuerzo político de la burocracia que trata de escapar a los golpes de las luchas políticas entre el pueblo, el príncipe y la aristocracia y que quiere sobrevivir en tal batiburrillo, se trata de la autonomía de la aristocracia que sólo se digna ocuparse de política cuando está en juego su interés y que en tiempo normal delega sus poderes a otros.

En lo que atañe al conocimiento sociológico y el conocimiento de los demás, se desarrolla una idea muy original: es la idea de que este conocimiento no se desarrolla, dejando aparte el caso de la rela-

9. GUICCIARDINI, *Opere. Ricordi*, p. 126.

ción amistosa, más que en la negociación, y que se ve impedida por las relaciones de hostilidad y de dominio. Parecería, dice Guicciardini, «que un príncipe y que un patrono podrían conocer mejor que cualquier otro la naturaleza de sus súbditos y servidores, pues han de estar necesariamente en contacto con sus voluntades, designios y conductas; pero en realidad ocurre todo lo contrario»,[10] «porque con cualquier otro negocian más abiertamente, mientras que con aquéllos se sirven de todos los cuidados y todas las posibilidades para paliar su naturaleza y su imaginación».[11]

Estas dificultades del conocimiento político bloqueado por la ignorancia del pueblo y las relaciones de dominio del príncipe, tratarán de ser resueltas por Guicciardini dentro del cuadro de una concepción liberal del hombre de bien, cuya ambición y necesidad de honor serán reconocidas y utilizadas por la opinión pública.

El individualismo de Guicciardini ha sido bien analizado por Ugo Spirito: es, al principio, mucho más existencial que teórico; consiste en sentir su propia realidad individual como superior al resto del mundo, al tiempo que reconoce que la plenitud de la vida del individuo está condicionada por el acuerdo con el mundo político. Tal cosa explica que Guicciardini, centrando su interés sobre el individuo, pueda hablar, sin embargo, y sin cesar, del bien de la patria o del bien común. En realidad lo absoluto estaba quizá para Maquiavelo en el Estado por encima de todo, y sólo luego en el individuo dotado de *virtù* que se realizaba dirigiéndolo. Lo absoluto, para Guicciardini, se halla en el individuo aristocrático, y se trata de construir una sociedad donde aquél pueda realizarse. Con cambios considerables en cuanto al individuo del siglo XVIII (más burgués

10. *Ibid.*, p. 131.
11. GUICCIARDINI, *Ricordi*, p. 131.

que noble), se ve nacer así una filiación Maquiavelo-Guicciardini-Helvecio al lado de la filiación Maquiavelo-Montesquieu-Rousseau. Liberal antes de tiempo, el individualismo de Guicciardini es optimista; su oposición a Maquiavelo aparece en el comentario que hace de las *Décadas*: es falso partir del postulado maquiavélico de que el hombre es siempre malo; concretamente, y en tanto que en Maquiavelo la ambición está en el origen de todos los males, aquélla es ensalzada por Guicciardini como el posible motor de la reconstrucción de la ciudad: «Estos ciudadanos que desean honor y gloria en la ciudad son dignos de alabanza y útiles, con tal que los busquen no por vía de sectas o de usurpación, sino ingeniándose en ser tenidos por buenos y prudentes y haciendo obras buenas para la patria; y Dios quiera que nuestra república esté llena de tal ambición.» [12] El fundamento del utilitarismo de Guicciardini es que el parecer obliga a ser; hay que hacerlo todo para parecer bueno, pues ello puede servir, «pues las opiniones falsas no duran y es difícil parecer bueno por mucho tiempo si en verdad no se es tal».[13] Para salvar concretamente el monopolio del saber político y del reparto desigual de los conocimientos morales y de otra índole, Maquiavelo hacía deber moral del príncipe el parecer y no ser. Guicciardini, por el contrario, y antes que Bentham y Helvecio, se apoya sobre una dialéctica de la realidad psicológica y de la utilidad para pasar del parecer al ser, de la mentira a la verdad, del mal necesario para la psicología de interés individual al bien final colectivo que resulta del mismo. Mucho individualismo lleva a la sociedad; el conocimiento verdadero del interés individual demuestra que la motivación individual esencial (y la marca de fábrica aristocrática no puede resultar más clara) es una virtud so-

12. Texto citado por Ugo SPIRITO, *op. cit.*, p. 112.
13. *Ibid.*, p. 113, ver también *Ricordi*, p. 44.

cial: el honor, es decir, el renombre, el prestigio: «Estos hombres conducen bien sus cosas en este mundo, éstos que tienen siempre ante sus ojos su propio interés, y cuyas acciones todas se proporcionan a tal fin; pero el carácter falaz (Fallacia) está en quienes no conocen bien cuál es su interés: es decir, en aquellos que declaran que todas las acciones consisten siempre en alguna ventaja pecuniaria más que en el honor, en el hecho de saber mantenerse la reputación y el buen nombre.» [14]

Esta concepción del interés personal anuncia, ya lo hemos dicho, las construcciones de un Helvecio, que intenta canalizar las pasiones y, sobre todo, para lo que nos interesa, el interés individual en una construcción social bien hecha, permitiendo que el interés individual socializado se convierta en interés general; vuelve a hallar en Helvecio el mecanismo presente y celebra en Bentham el cálculo y la jerarquía de intereses individuales que encuentran de nuevo, en el interés individual, las virtualidades de un interés general. Es preciso pues comprender bien cómo este lector y difusor del pensamiento de Maquiavelo se sitúa en el origen de un contrasentido importante que hemos encontrado hasta en Mannheim, contrasentido que no cometerá el genial Rousseau, él que leyó a Guicciardini (a quien cita en el *Emile*) y a Maquiavelo.

¿Cómo tiene lugar este deslizamiento de la psicología de interés y de la ideología con relación a Maquiavelo? Al margen de la sociología del conocimiento que hemos descrito como fundada esencialmente sobre el reparto desigual de conocimientos, hay, también lo hemos visto, aproximaciones de la ideología en Maquiavelo: en *El Príncipe*, la ideología política (y en particular la ética del poder y de la *virtù*) expresa sin duda los intereses del príncipe, pero no tanto los intereses del individuo como los del go-

14. *Ricordi*, p. 218.

bernante responsable del Estado; por el contrario, los nobles eran solamente tributarios de la psicología de interés en el sentido de Guicciardini. El pueblo, en fin, vivía el mundo político, partiendo ciertamente de su interés (la tranquilidad, la seguridad), pero también a partir de una imaginería social hecha de moral, de grandeza, de prestigio, de exceso.

Cuando Rousseau se indigna contra Helvecio y Diderot, los filósofos que reducen al hombre a la psicología de interés, nos parece tomar partido en el debate entre Guicciardini y Maquiavelo.

En efecto, para Guicciardini, influido por su condición aristocrática, es estatuto de todo hombre el regirse por la psicología de interés. En la psicología de interés del individuo hay que buscar las raíces de sus creencias políticas. Guicciardini da de ello un ejemplo en el caso de la libertad, después de Maquiavelo y contra él (es decir, como psicólogo del hombre eterno y ya no como sociólogo): «No creáis a quienes discurren tan eficazmente sobre la libertad, porque casi todos y prácticamente sin excepción tienen por objetivo su interés particular y la experiencia demuestra a menudo, y es cosa muy cierta, que si hubiesen creído encontrar en un Estado coactivo *(stretto)* una mejor condición, hubiesen corrido hacia él.» [15] No solamente las ideas políticas tienen por origen el interés particular, sino que sirven para ocultar aquel interés, pues el interés principal del hombre es asegurar su superioridad y su dominio: «Yo he considerado a menudo que este nombre de libertad es tomado con mucha mayor frecuencia como color y como excusa de quien quiere ocultar su codicia y su ambición que no como deseo natural vivible entre los hombres.» [16]

15. *Ricordi*, p. 66.
16. GUICCIARDINI, *Opere. Dialogo del Reggimento di Firenze 1o. dial.* (citado *in* Ugo SPIRITO, *op. cit.*, pp. 117-118).

Sobre este fondo ideológico propio de todos los hombres podemos percibir la función ideológica de la libertad para cada clase: los grandes que invocan la libertad procuran realmente ampliar su poder; si se fuerzan a cubrir la propia ambición con aquel título es porque en una ciudad hay mucha gente que también espera oprimir y se cubre con el mismo título en vez de marchar abiertamente a la conquista de la superioridad. Proclamar la libertad es, pues, una astucia que permite servirse de la multitud para hacerse grande. Por parte del pueblo, la libertad significa, para los escalones más bajos que aspiran a un ascenso, la posibilidad de una movilidad social. Para todos, finalmente, proclamar la libertad es adquirir renombre y gloria.

Vemos cómo Guicciardini traspone a la psicología del hombre de interés las condiciones particulares de la lucha política individual de la nobleza. Sobre estas bases del análisis de la realidad social propone Guicciardini una Constitución que coordine el interés personal y el interés general. El proyecto de Constitución tiende a desarrollar la competencia en el Senado, de tal suerte que los debates hagan aparecer las competencias y que la opinión pública se constituya por la reputación que se hagan los individuos brillantes, reputación que conciliará a la vez la necesidad de prestigio y de movilidad social; estos debates serán además una escuela en la que se desarrollará el conocimiento político: «Con esta manera de consultar y de deliberar, se examinará y se comprenderá mejor y se resolverá mejor y se harán más comparaciones entre los hombres; y quienes puedan tendrán facilidades para darse a conocer, teniendo ocasión de poder debatir las cosas y de discurrir; lo cual no se atreverán a hacer, en un Senado o en juicio contradictorio, quienes no sean personas de autoridad o que se sientan bien respaldadas; y esta manera será un medio de que los hombres se ejerciten, y así tanto el que hable como

el que escuche aprenderá más en una consulta de lo que se aprende hoy con veinte. Y los *hombres de valor* alcanzarán fácilmente reputación por este medio, porque se darán rápidamente a conocer, y será una escala para hacerles grandes y honrados más que un gonfalonero por dos meses, pues la reputación que tendrá en la ciudad quien suscite buena opinión.., le dará un rango mucho más emérito del que daría una dignidad o un oficio cualesquiera.» [17]

17. *Reggimento di Firenze*, p. 284.

Capítulo VIII

LA SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO EN MONTESQUIEU

Stark[1] es el primero en haber visto cómo el concepto de espíritu general de una nación estaba ligado a una aproximación de sociología de las mentalidades. Ha demostrado bien cómo en Montesquieu se oponían un determinismo físico dispensado por el clima y el temperamento y una cierta sociología del conocimiento abierta por una correlación entre las mentalidades, por una parte, y los tipos de constitución por otra.

La sociología de Montesquieu hace posibles tres direcciones de la sociología del conocimiento, a nivel de las costumbres, de la ley y del espíritu general de una nación. Estas tres posibilidades fueron exploradas por él de manera desigual. La originalidad de Montesquieu nos parece que fue la de haber elaborado, desde el principio de su obra, una sociología del conocimiento centrada sobre la noción de espíritu de una nación. Apenas esbozada en Montesquieu la sociología del conocimiento implícita en las costumbres, será tomada de nuevo por Rousseau y tendrá un gran peso en la economía de su sistema. La sociología del conocimiento de la ley, en fin, mezcla una tradición maquiaveliana con una aportación original de Montesquieu a la sociología del conocimiento político.

1. Werner STARK, *Montesquieu: Pioneer of the sociology of knowledge*, Toronto, 1961.

1. *EL ESPIRITU GENERAL DE UNA NACIÓN Y EL CONOCIMIENTO «A PRIORI» DE LAS NORMAS COLECTIVAS*

Concepto último y primero de la sociología de Montesquieu, el espíritu general de una nación atañe a la sociología del conocimiento; las determinaciones físicas y morales del sistema social son sintetizadas y sustituidas por el espíritu de la nación, para constituir un *a priori* del conocimiento colectivo.

El génesis del espíritu general fue esbozado varias veces por Montesquieu. En las *Cartas persas* encuentra su causa en el tipo de relación social: es la comunicación, «el comercio», lo que determina la alegría y la libertad de espíritu de los franceses en oposición a la gravedad de los asiáticos.[2] Este modo de comunicación entraña rasgos comunes a todas las clases y a todas las profesiones. En el prefacio de *La nueva Eloísa* encontraremos de nuevo este relacionar el modo de conocimiento y la intensidad de la comunicación, cuando Rousseau opondrá el modo de conocer y de sentir de los pueblerinos y de los ciudadanos.

En las *Causas que pueden afectar a los espíritus*, Montesquieu otorga tres causas al espíritu general de una nación: una es de orden físico, y es el clima; otra es una causa moral, y es una «combinación de las leyes, de la religión, de las costumbres y de las maneras»; la tercera causa es la proximidad de los centros sociales de difusión, la capital y la corte, desde donde se proponen modelos de ser y de pensar.[3] La heterogeneidad de las causas (lo físico, lo

2. *Cartas persas*, I, 180: «Los hombres no tienen en Persia la alegría que tienen los franceses: no se les ve en absoluto esa libertad de espíritu y ese aspecto contento que encuentro aquí en todos los estados y en todas las condiciones... esta gravedad de los asiáticos viene del poco comercio que hay entre ellos...»

3. *Causas que pueden afectar a los espíritus*, II, 58.

moral y la difusión) revela una dificultad que volveremos a hallar en Rousseau, en particular en *La nueva Eloísa*: coordinar en el *Espíritu general de la nación* lo que es debido a la representación colectiva espontánea de cada agrupación, y lo que es debido a la acción de los grupos de opinión de los centros de poder que son la capital y la corte. En una palabra, encontramos aquí, por primera vez, la dificultad de hacer depender la sociología del conocimiento, a la vez, de una estructura dual de la sociedad caracterizada por una difusión de los modelos de las minorías que poseen la decisión política o la propiedad económica. En el *Espíritu de las leyes*,[4] Montesquieu modifica aún la definición del *Espíritu general de una nación*. La evolución del concepto resulta clara: lo que era «la educación general que se recibe en la sociedad donde se está»[5] se convierte en «las cosas que gobiernan a los hombres». El conocimiento último, fruto de la sociedad y educador de los hombres, que Montesquieu llama espíritu de una nación, es pues un conocimiento de las normas. Es un «alma universal», es decir, literalmente, una conciencia colectiva, o aun, como dice Montesquieu, «un carácter común».[6] Es interesante notar que en el texto *De la política*, este espíritu de una nación viene a ser causa todopoderosa de la misma, la única causa de la que se tiene conciencia porque es el resultado final de «una cadena de causas infinitas» y del peso de la historia.[7] Causa única, puede ser a un tiempo causa todopoderosa y algunas veces inconsciente de la acción de los hombres: la acción consciente, con relación a esta reali-

4. *Espíritu de las leyes*, II, 558.
5. *Causas que pueden afectar a los espíritus*, II, 58.
6. *De la política*, I, p. 114.
7. *De la política*, I, p. 114: «Esta alma universal toma una manera de pensar que es el efecto de una cadena de causas infinitas que se multiplican y se combinan de siglo en siglo.»

dad única y fundamental, no es más que imaginación o racionalización secundaria: «Desde el momento en que el tono es dado y recibido, sólo él gobierna, y a él se liga siempre cuanto puedan hacer o imaginar los soberanos, los magistrados y los pueblos, según parezcan chocar con aquel tono o seguirlo... de aquí que los príncipes se vean dispensados de ser hábiles. Este espíritu gobierna por ellos, y por más que hagan algo malo, equívoco o bueno, van siempre hacia el mismo fin.»[8]

La omnipotencia de las normas del espíritu general de una nación inspira las costumbres; la palabra «inspirar», se ha notado ya, se opone en el espíritu de Montesquieu a la de «establecer» que caracteriza a la ley.[9] Parece que la filiación del legislador respecto a la ley es clara y consciente, mientras que el enlace de las costumbres con el «espíritu de la nación» es misterioso e inconsciente por el hecho de que es impersonal.[10]

Estas costumbres, portadoras de un conocimiento colectivo no explícito, son, pues, al mismo tiempo, una mentalidad, un gusto, un carácter y, a la vez, una moral, pues queda dicho que los caracteres de las naciones «son una mezcla de virtudes y de vicios, de cualidades buenas y malas».[11]

De todos modos la omnipotencia del espíritu general va atenuándose en la obra de Montesquieu: determina los cambios políticos en las *Causas de la grandeza*, donde se dice que «la tiranía de los emperadores venía del espíritu general de los romanos,[12]

8. *Ibid.*
9. *Espíritu de las leyes*, II, 563: «Las leyes son establecidas, las costumbres son inspiradas.»
10. *Espíritu de las leyes*, II, 559. Si existiese en el mundo una nación «que tuviese un humor sociable, una obertura de corazón, una alegría en la vida, un gusto, una facilidad en comunicar sus pensamientos».
11. *Espíritu de las leyes*, II, 562.
12. *Grandeza de los romanos*, II, 147.

que el poder político se funda en ella».[13] Por el contrario, en el *Espíritu de las leyes* aparece un juego entre el legislador, las máximas del tipo de gobierno y el espíritu de la nación.[14]

La idea de que el espíritu general de una nación representa la naturaleza de la nación será elaborada por Rousseau, pero en lugar de hacer del espíritu la resultante imprevisible de la causalidad en la historia, hará de él la combinación de la acción de las causas y de la acción previsora del legislador, que insertará las normas en las costumbres, previendo que estas normas servirán de «contrafuerzas» a la degradación del Estado en la historia.

Aparte de la socialización *a priori* de la nación, Montesquieu hace notar otro papel del espíritu general: el determinismo sobre las obras culturales.

En tanto que totaliza las causas parciales físicas del clima, el espíritu general lleva la marca de una sensibilidad y de un tipo de imaginación que, por sí mismo, regula un tipo de creatividad y una jerarquía de géneros de conocimiento: la imaginación, en los pueblos del Norte más tranquilos, favorece menos las obras literarias que las obras científicas.[15] Expresión de las causas morales y de las máximas del gobierno, el espíritu general de una nación implica una libertad que influye sobre las producciones intelectuales. Una monarquía moderada como Inglaterra favorecería la meditación y las obras sa-

13. *Grandeza de los romanos*, II, 203: «Hay en cada nación un espíritu general sobre el que se funda el mismo poder: cuando choca con este espíritu choca consigo misma.»

14. *Espíritu de las leyes*, II, 555: «Corresponde al legislador seguir el espíritu de la nación cuando no es contrario a los principios del gobierno: porque no hay nada que hagamos mejor que aquello que hacemos libremente y siguiendo nuestro genio natural.»

15. *Ensayo sobre las causas que pueden afectar a los espíritus*, II, pp. 39-40.

tíricas, es decir, el conocimiento moral.[16-17] Además, la libertad inglesa daría a su arte el carácter inacabado y la potencia de Miguel Ángel.[18]

Si la sociología de la creación de las obras depende del género implicado en el espíritu general, es posible que la sociología del gusto en tanto que apriorismo de la recepción de los conocimientos dependa más bien de las costumbres. Volveremos a encontrar estas vacilaciones en Jean-Jacques Rousseau.[19]

2. *EL ESPÍRITU DE UNA NACIÓN LAS MENTALIDADES Y LOS PREJUICIOS*

El *Espíritu general de una nación* prepara tanto a una sociología de las mentalidades como a la idea de prejuicio.

Vecina de la sociología del conocimiento, la sociología de las mentalidades se prepara en Montesquieu: se halla en él una preocupación permanente por buscar las *causas que pueden afectar a los espíritus* según el título que da a uno de sus ensayos. En este texto, el espíritu general de una nación aparece primero bajo forma de educación; luego se ve a su vez modificado en cada espíritu individual por causas tanto físicas como sociales, por los usos, las profesiones, los géneros de vida.[20] Si se comprende bien a Montesquieu, el espíritu general de una na-

16-17. *Espíritu de las leyes*, II, p. 583: «El carácter de la nación aparecía sobre todo en sus obras de espíritu, en las cuales veríamos a una gente concentrada y capaz de pensar por sí misma.»

La sociedad nos enseña a sentir los ridículos: la vida retirada nos hace más propensos a sentir los vicios. Sus escritos satíricos serían sangrientos y veríamos entre ellos a muchos Juvenales antes de haber visto a un Horacio.»

18. *Espíritu de las leyes*, II, p. 583.

19. G. NAMER, *Rousseau sociologue de la connaissance*, París, Klincksieck, 1978.

20. *Causas que pueden afectar a los espíritus*, II, 62.

ción se transforma en mentalidad cuando es interiorizado en grupos particulares. El espíritu general de una nación parece una construcción del sociólogo; la mentalidad sería una forma concreta observable. Comprender, para Montesquieu, es comprender por lo general y se comprende mejor el espíritu individual a partir de las mentalidades colectivas: «Sabemos mejor lo que da un cierto carácter a una nación que lo que da un cierto espíritu a un particular... lo que forma el genio de las sociedades que han abrazado un género de vida que el de una sola persona.»[21]

Existe una especie de mentalidad ligada a un siglo en general. Montesquieu distingue además el espíritu gótico, el espíritu monacal, el espíritu de la caballería, el espíritu de conquista y el espíritu de comercio.[22] El conocimiento de la mentalidad dominante de un siglo es útil al político para evitar el cometer equivocaciones. La mentalidad depende de la moda, del apasionamiento, del conformismo. Con relación a ella, y siguiéndola, se caracteriza «la gente que quiere tener reputación por caminos más fáciles que los de la virtud»,[23] mientras que la gente de espíritu se las da de distinguirse del espíritu del siglo, sinónimo a menudo de superstición popular.

Poco a poco, a medida que nos alejamos del espíritu de una nación y que nos acercamos a un grupo particular, la mentalidad se convierte en prejuicio.[25]

21. *Causas que pueden afectar a los espíritus*, II, 39.
22. *Mis pensamientos*, I, 1.306: «Cada siglo tiene su genio particular, un espíritu de desorden y de independencia se formó en Europa con el gobierno gótico; el espíritu monacal infectó el tiempo de los sucesores de Carlomagno; a continuación reinó el de la caballería; el de conquista apareció con las tropas regulares, y es el del comercio el que domina hoy...»
23. *De la consideración*, I, 125.
24. *Ibid.*
25. La mentalidad está caracterizada entonces por «ciertos prejuicios dominantes en los que la vanidad se halla mezclada con la política o la superstición» (*De la consideración*, I, 25).

La mentalidad de una profesión afecta también a los espíritus por el sesgo del carácter: un maestro puede convertirse en «porfiado», un filósofo se expone a ser «un espíritu sin gracia, un espíritu seco por el hábito de juzgar con precisión y exactitud»; hay un espíritu de la gente de toga y de la gente de guerra.

La mentalidad de la profesión es una deformación de la totalidad nacional. Montesquieu dice de las profesiones «que destruyen la armonía de las ideas».[26] La causalidad de la profesión consiste en sobreestimar la importancia de una actividad.[27] La mentalidad es también algo propio de las clases sociales; en los países despóticos el espíritu de las clases inferiores se resiente de la bajeza de su condición.[28] La mentalidad puede ser una «manera de pensar», un estilo propio de un gobierno, y no se puede cambiar de gobierno sin velar por el cambio de «la disposición de los espíritus» que está ligada a él.[29]

Si, a medida que se particulariza, el *Espíritu de una nación* se convierte en prejuicio, por el contrario, allí donde está muy próximo a las máximas de la sociedad global, se convierte en un cuadro colectivo *a priori* del conocimiento: esto es lo que demuestra Montesquieu en el *Espíritu de las leyes* para el caso del honor.[30] Esta máxima de la monarquía se convierte en mentalidad colectiva de la nobleza. El «honor marca una actitud colectiva de la nobleza de cara a la verdad que proclama, no por franqueza, como hace el hombre del pueblo, sino

26. *Causas que pueden afectar a los espíritus*, II, pp. 64-65.
27. *Ibid.*
28. *Cartas persas*, I, p. 180.
29. *Mis pensamientos*, I, p. 1.460: «Una forma particular de gobierno da un cierto giro y una cierta disposición a los espíritus; cambiáis uno sin que os siga el otro, llegáis al gobierno nuevo con la manera de pensar del antiguo, lo cual produce muy malos efectos.»
30. *Espíritu de las leyes*, II, 264.

por parecer osada y libre».[31] De una manera general, allí donde Montesquieu vacila en torno a la idea de mentalidad, Rousseau habla de prejuicio. La cosa resulta perfectamente evidente en *La nueva Eloísa*, donde se halla la idea del prejuicio de las profesiones, y en la *Carta a d'Alembert*, donde Rousseau reanuda el análisis del honor como experiencia de un prejuicio. El cambio de orientación es significativo porque Rousseau insiste, hablando del prejuicio, sobre el hecho de que esta representación es, al mismo tiempo, el efecto de una acción de grupos de opinión o de modelos dominantes y también la fuente prereflexiva de un conocimiento. Este mismo ejemplo del honor muestra hasta qué punto desplaza Rousseau hacia las costumbres y el inconsciente colectivo lo que en Montesquieu es del orden del consenso colectivo consciente; el honor, en Rousseau, será en primer lugar un sistema de valores ligados a una práctica habitual. Se puede sacar un partido para la sociología del conocimiento de las dificultades que encuentra Montesquieu en unir el espíritu general de una nación, la máxima y el prejuicio. Es preciso distinguir la construcción ideal de los principios que unifican la práctica de una sociedad, sus «máximas», de la conciencia colectiva global, el *Espíritu general de una nación*. Los ideales políticos de una sociedad no coinciden con la conciencia colectiva concreta. Rousseau extraerá otra lección de estas dificultades. Oponiendo los textos de Montesquieu sobre el honor, llega a distinguir los prejuicios negativos, obstáculos del conocimiento, y los prejuicios positivos, que son *a priori* cuadros del conocimiento.

31. *Espíritu de las leyes*, II, 263.

3. *LA SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO POLITICO O LA LEY PARA EL PRINCIPE Y LAS COSTUMBRES PARA EL PUEBLO*

El conocimiento desigual de la ley es notado por Montesquieu: así se reanuda la tradición maquiaveliana. Esto es lo que marca una dirección de búsqueda del mal conocimiento de la política por el sentimiento y el inconsciente.

a) *Nacimiento y reconocimiento social de la ley*

El conocimiento de la ley está socialmente determinado por «las pasiones y los prejuicios de los legisladores».[32] Cuando menos, la ley lleva la marca del misterio que el legislador ha puesto en ella para hacerla respetable.[33] Este sistema debe dejar una comprensión de la ley; por ejemplo la ley debe estar escrita en la lengua del vulgo.[34] Pero todo cambio en la ley debe ser solemne para que la ley parezca siempre santa.[35] Este conocimiento de la ley está, en general, oculto al pueblo por el legislador o el magistrado porque la naturaleza de la ley, que es la de ser racional, tiene por función anunciar las órdenes de la razón «a quienes no pueden recibirlas inmediatamente de ella».[36] También la ley ha de disfrazar sus objetivos.[37] Debe pasar desapercibida de

32. *Espíritu de las leyes*, II, 882-883 y *Cartas persas*, I, 322.
33. *Mis pensamientos*, I, 1.017.
34. *Cartas persas*, I, 323: «Algunos han afectado servirse de otra lengua que la vulgar: cosa absurda para un hacedor de leyes. ¿Cómo pueden éstas ser observadas si no son conocidas?»
35. *Cartas persas*, I, 323.
36. *Documentos del Espíritu de las leyes*, II, 1.042.
37. *Espíritu de las leyes*, II, 278: «Algunas veces resulta bueno que las leyes no parezcan ir directamente al objetivo que se proponen.»

aquellos mismos que sufren sus efectos.[38] Esta idea, como se sabe, será ampliamente explotada por Rousseau. Entra por supuesto en la tradición maquiaveliana del monopolio del conocimiento político racional por el legislador. Todas estas razones de mal conocimiento hacen que el pueblo conozca en general menos las leyes que las costumbres.[39]

La sociología del conocimiento de la ley se reduce a menudo a una oposición del conocimiento de la ley en las monarquías y en los regímenes despóticos.[40] Un aspecto de esta oposición es el hecho de que las leyes en régimen monárquico son más complicadas que en el régimen despótico y que implican tribunales cuyas decisiones deben ser conservadas y aprendidas. Ésta es la naturaleza de las distinciones exigidas por el honor en la monarquía, que complican hasta tal punto las decisiones judiciales que hacen nacer de ellas una ciencia.[41] Los cuerpos intermediarios son, en las monarquías, el lugar social del conocimiento de la ley; aportan la lentitud de la gestión y la reflexión que faltan a la corte y a los consejos del rey.[42]

38. *Documentos del Espíritu de las leyes*, II, 1.021: «La prudente administración va raramente a su objetivo por los caminos que todo el mundo puede ver o imaginar. La mayoría de los buenos efectos de la naturaleza y de la política se producen sin ruido y los mismos ojos de quienes los sienten no son testigos de los mismos.»

39. *Espíritu de las leyes*, II, 385: «En estas conquistas, no basta con dejar sus leyes a la nación vencida; es quizá más necesario dejarle sus costumbres porque un pueblo siempre conoce, ama y defiende más sus costumbres que sus leyes.»

40. *Espíritu de las leyes*, II, 300: «En los países moderados la ley es por doquier sabia, por doquier conocida... Pero en el despotismo, donde la ley no es sino la voluntad del príncipe, aun cuando el príncipe fuese sabio, ¿cómo podría un magistrado seguir una voluntad que no conoce?»

41. *Espíritu de las leyes*, II, 307: «No hay que sorprenderse, pues, de encontrar en las leyes de estos Estados tantas reglas, restricciones y extensiones que multiplican los casos particulares y parecen hacer un arte de la misma razón.»

42. *Espíritu de las leyes*, II, 289-290: «Los cuerpos encar-

b) *Un conocimiento político desigual en el pueblo y en el príncipe*

El pueblo piensa con lentitud y con inercia.[43] Piensa por imagen y no por razonamiento; se halla influido pues por los ejemplos y no por las palabras de los oradores.[44]

El pueblo está a menudo, pues, en el origen de los prejuicios políticos. En los comienzos del *Espíritu de las leyes* Montesquieu indica que es bueno que «el pueblo sea ilustrado» porque «los prejuicios de los magistrados empezaron por ser los prejuicios de la nación».[45] En régimen despótico, el pueblo es ignorante; es, en particular, incapaz de «seguir», de «prever», de concebir el encadenamiento de los acontecimientos; incluso le es ocultada la voluntad del príncipe.[46] En la democracia, Montesquieu concede al pueblo un cierto conocimiento político indirecto, que se expresa en su capacidad de escogerse jefes apropiados, de delegarles su autoridad sea para elegir a un general o nombrar un juez.

Existe, pues, un nivel de conocimientos políticos intuitivos y ligados al conocimiento de los demás que puede ser alcanzado por el pueblo; pero este último,

---

gados de las leyes no obedecen nunca mejor que cuando van a paso tardo y aportan a los asuntos del príncipe esta reflexión que no es en modo alguno de esperar de la falta de luces de la corte sobre las leyes del Estado ni de la precipitación de sus consejos.»

43. *Cartas de Xenócrato*, I, 515: «Como si el pueblo que piensa con tanta lentitud pudiese cambiar de espíritu en un momento.»

44. *Mis pensamientos*, I, 1.318: «El pueblo no sigue en modo alguno los razonamientos de los oradores. Puede sentirse afectado por las imágenes o por una elocuencia que tiene movimientos, pero sólo le determina bien el espectáculo.»

45. *Espíritu de las leyes*, II, 230.

46. *Espíritu de las leyes*, II, 293. «Semejante príncipe tiene tantos defectos que habrá que temer el exponer a la luz del día su estupidez natural. Se halla oculto y así se ignora el estado en que se encuentra.»

incluso en las democracias, es incapaz de alcanzar la plena racionalidad del conocimiento político, que consiste en «conducir un negocio, conocer los lugares, las ocasiones, los momentos, aprovecharse de ellos». Eso es tanto como decir que el pueblo es incapaz de permanencia en un designio, de un conocimiento teórico y sociológico, de una adaptación de su decisión al conocimiento político.

Porque el pueblo juzga mal, y con prejuicios, el príncipe debe tener conocimiento de tales prejuicios; le es preciso conocerlos para no ser esclavo de ellos y también para tenerlos en cuenta como una fuerza social:[47] la lectura de Maquiavelo resulta aquí evidente.

c) *El príncipe tiene un conocimiento racional de la ley; el pueblo tiene un conocimiento no racional de las costumbres*

A partir de la oposición social de los modos de conocimiento ya citados, donde lo racional y lo consciente del príncipe y de los magistrados se oponen al menor conocimiento y al conocimiento en imagen del pueblo, nace todo un campo de la sociología del desconocimiento que parece adscribirse a Maquiavelo y que prepara a Rousseau. La primera idea es que el bien público en una democracia, es decir, el conocimiento de la patria, es un conocimiento próximo al sentimiento y a la intuición. Montesquieu dice: «En una pequeña [república] el bien se siente mejor, se conoce mejor, más cerca de cada ciudadano»;[48] dice también que el amor de la república es «un sentimiento y no un resultado de co-

47. *Mis pensamientos*, I, 1.151: «Hay que conocer bien los prejuicios de su siglo para no enfrentarse demasiado con ellos ni seguirlos con exceso.»
48. *Espíritu de las leyes*, II, 362.

nocimiento».[49] La vacilación nos parece clara: se trata de un conocimiento afectivo. Este conocimiento, en la democracia, es compartido por el pueblo y por los jefes. Otros textos permiten precisar que este conocimiento afectivo es un conocimiento que resulta a la vez conocimiento del sentido y amor a las normas. Cuando sobreviene tal conocimiento-amor, hay identificación del súbdito con el todo de la patria.[50] Cuando, al contrario, hay deformación, degradación de aquel amor, las leyes ya no son reconocidas desde el momento en que ya no son amadas: lo que era máxima es llamado rigor, lo que era regla es llamado molestia, lo que era atención es llamado temor. La frugalidad es aquí avaricia y no deseo de tener.[51] Se produce ciertamente la pérdida de una intuición de evidencia de los valores y de las normas, intuición que está al nivel del amor y de la identificación y no de la representación.

Por debajo del menor conocimiento intuitivo se encuentran la ignorancia y el falso saber. La ignorancia de la verdad y el falso saber del pueblo deben ser un dato constante de la política del dirigente:[52] éste es, una vez más, un tema de tradición maquiaveliana.

La inconsciencia de las sociedades y de los grupos es una forma de prejuicio.[53] El ejemplo del honor nos muestra un «prejuicio de cada persona

49. *Espíritu de las leyes*, II, 274.

50. *Espíritu de las leyes*, II, 238. El hombre que tiene la virtud política «es el hombre que ama las leyes de su país y que obra por amor a las leyes de su país».

51. *Espíritu de las leyes*, II, 252.

52. *Política de los romanos*, I, 86: Scévola, gran pontífice, y Varrón, uno de sus grandes teólogos, decían que era necesario que el pueblo ignorase muchas cosas verdaderas y que creyese muchas falsas. San Agustín dijo que Varrón había descubierto así todo el secreto de los políticos y de los ministros de Estado.»

53. *Espíritu de las leyes*, II, 230: «Llamo aquí prejuicio no a lo que hace que se ignore de ciertas cosas, sino a lo que hace que se ignore de sí mismo.»

y de cada condición».[54] Este mismo ejemplo del honor nos permite profundizar este concepto de inconsciencia; es una inconsciencia de las normas. En el caso del honor, hay un prejuicio porque cada uno será buen ciudadano sin tener la intención de serlo.[55] El honor es no solamente inconsciencia de las máximas implícitas, sino que es ignorancia de su finalidad; por el honor «cada uno va al bien común creyendo ir a sus intereses particulares».[56]

Por el hecho de que el tercer partido de Montesquieu no tiene más realidad que la legitimación secundaria del poder del príncipe, los datos del juego maquiaveliano resultan cambiados. La legitimación de la nobleza de toga asegura la unidad total de la sociedad cuyo conflicto se lee bajo la forma de la oposición de las formas superiores del conocimiento político, las leyes que conocen el príncipe y sus consejeros, y unas formas inferiores no conscientes que son las costumbres, modo de acceso popular al conocimiento político. Esta oposición será central a la sociología del conocimiento político en Rousseau.

54. *Espíritu de las leyes*, II, 256.
55. *Espíritu de las leyes*, II, 256-257: «En las monarquías bien reguladas todo el mundo será más o menos buen ciudadano y se hallará raramente a alguien que sea hombre de bien; pues para ser hombre de bien hay que tener la intención de serlo.»
56. *Espíritu de las leyes*, II, 257.

Conclusión

DE MAQUIAVELO A ROUSSEAU

Hace tiempo que se ha demostrado[1] que el conjunto del sistema de Montesquieu aprovechaba mucho del de Maquiavelo. En lo que concierne a la sociología del conocimiento, estimamos que hay en Montesquieu una manera del todo diferente de plantear el problema; es cierto que, basándonos en el trabajo de Lévi-Malvao, notaríamos un buen número de correspondencias entre los escritos de uno y otro; hemos puesto de relieve algunas; pero importa menos hallar préstamos o analogías en los elementos utilizados que caracterizar una intuición, un proyecto y una forma. Por otra parte los conceptos de la *virtù* y de la racionalidad política han cambiado totalmente y estos conceptos están en el centro de una comprensión y de una utilización de Maquiavelo. El deslizamiento de la *virtù* a la virtud resulta tan ejemplar en Montesquieu como lo será en Rousseau.

La *virtù*, como se recordará, tiene en Maquiavelo dos componentes, la fuerza y la razón; en él, la fuerza es energía creadora y violencia física; la razón es sancionada por un pragmatismo político, el conocimiento de quien ya ha triunfado y la previsión

1. LÉVI-MALVAO, *Montesquieu e Machiavelli*, París, 1912. Compartimos el juicio de Bernardo Guillemain a propósito de este libro: «L. M. estudia punto por punto los temas tomados a Maquiavelo por Montesquieu. Su demostración, llevada al detalle, convence por completo. Deja en blanco, sin embargo, un problema difícil: ¿Cómo pudo adquirir Montesquieu un conocimiento tan extenso de sus fuentes?» (B. GUILLEMAIN, *op. cit.*, p. 18).

de lo que, probablemente, puede triunfar. El proyecto de Maquiavelo es articular en una totalidad creadora la fuerza y la razón y precisamente por ello utiliza y abandona una y otra como esquema único de explicación; ambas son válidas, pero tienen sus límites; lo que él intenta es la unidad de las dos. Este proyecto teórico es suscitado, según parece, por los problemas de la sociedad global: intervenir en Florencia para mantener o inventar un equilibrio de fuerzas más favorable, hacer intervenir a Florencia en Italia con las mismas disposiciones, al tiempo que se mantenía sin cambio, en Florencia, el partido de los especialistas de la política. Este esquema queda dirigido, por otra parte, por un apriorismo según el cual hay una autonomía de la racionalidad política y una evidencia de esta racionalidad; apriorismo que es patrimonio de una especie de ciudad sabia, la clase de los técnicos de la política; esta racionalidad política no es ni la racionalidad matemática que precede a la generación de Maquiavelo ni la racionalidad experimental que vendrá más tarde. En Montesquieu todo cambia. La antigua sociedad dinámica se hace estática, porque el proyecto ya no es transformar la sociedad, sino hacerla durar. La sociología del conocimiento de Maquiavelo era mucho más la acción constitutiva de un saber sobre una sociedad y la acción reguladora, a guisa de retorno, de esta sociedad sobre aquel saber. La sociología del conocimiento en Montesquieu es ante todo la acción reguladora sobre la sociedad de un conocimiento previamente socializado. La *virtù* del príncipe podía ser creadora de la ley en los límites fijados por la racionalidad de la política; la virtud republicana de Montesquieu asegura el control del buen ejercicio de la ley por sentimientos de amor y de respeto; es reguladora. La racionalidad política de Maquiavelo se basa en el hombre, es la de la acción, porque remite a los técnicos políticos que participan de la misma; la racionalidad de Montes-

quieu se basa en Dios y sobre la ciencia universal; el orden se halla ya en un lugar autónomo, coherente y coactivo antes de que la política lo descubra y utilice. Pero, si nos fijamos bien, la racionalidad creadora se ha refugiado en Dios y en el rey; la racionalidad política no es ya autónoma; es una región ordenada de una orden universal; los sistemas políticos no son sino unos sistemas entre otros, pero tienen una particularidad: necesitan, para funcionar, de una tercera racionalidad distinta de la creación y del conocimiento: es la racionalidad de la legitimación; Montesquieu parte aquí de la doble experiencia de la nobleza de toga: la experiencia jurídica que, desde el modelo de Justiniano, legitima las decisiones de jurisprudencia al ponerlas más tarde en sistema; la experiencia política de la nobleza de toga que desempeña un papel de regulación al declarar que la decisión real es conforme al sistema de la monarquía.

Montesquieu renueva, pues, completamente la sociología del conocimiento y propone a Rousseau, en este campo, una manera de ver las cosas totalmente distinta de la de Maquiavelo.

Rousseau opondrá y ligará lo que toma de Maquiavelo y de Montesquieu; les cita deformando su espíritu y les utiliza sin citarles: mediante un juego extraño, va del uno al otro. Si quisiéramos simplificar, diríamos que la sociología del conocimiento es central en el sistema de Rousseau y que sólo lo elabora invocando a Maquiavelo contra Montesquieu. El compromiso del proyecto de Rousseau es querer transformar la sociedad como Maquiavelo y querer hacer durar la sociedad nueva como Montesquieu quería hacer durar la sociedad de su tiempo. La originalidad del proyecto de Rousseau es proponer, para transformar la sociedad de desigualdad, que venga al poder una nueva clase política que sólo existe virtualmente en las clases medias de su tiempo, en tanto que Maquiavelo y Montesquieu se re-

fieren a la articulación del conocimiento y del poder en unas clases políticas que existen realmente y a las cuales pertenecen. Durante largo tiempo Rousseau intenta continuar a Montesquieu corrigiéndole con Maquiavelo. Todo sucederá, a juzgar por su última obra, como si Rousseau hubiese llegado, con satisfacción, al resultado contrario: después de haber abierto muchos caminos originales sin explorarlos, renovó la sociología del conocimiento continuando apasionadamente a Maquiavelo y utilizando a la vez, con distanciamiento, las aportaciones de Montesquieu.

Maquiavelo funda una sociología del conocimiento; demuestra que el saber religioso, moral, técnico y político está repartido desigualmente entre el pueblo, la nobleza y la burocracia política. Demuestra, además, que el disfraz del monopolio del saber dominado por el conocimiento político y por un modo de conocimiento racional que caracteriza al tercer partido es la condición de su poder. Una interpretación trivial, particular, pero exacta de este disfraz ha sido dada bajo el nombre de maquiavelismo. Rousseau se inspira en la sociología del conocimiento de Maquiavelo a doble título, en tanto que lector de Maquiavelo y en tanto que intérprete del maquiavelismo.

La distinción entre la sociología del conocimiento tal como existe en Maquiavelo y tal como Rousseau lector pudo encontrarla y la interpretación social que se ha dado de ella resulta importante: nos hace distinguir a un Rousseau maquiaveliano que cita a Maquiavelo, a riesgo de deformarle, y el neomaquiavelismo de Rousseau. Rousseau, en efecto, está confrontado no sólo con el sistema que acabamos de poner de relieve en Maquiavelo, sino también con las interpretaciones que los pensadores y los hombres políticos de su tiempo dan del maquiavelismo. Nos parece que Rousseau se inspira en

la sociología del conocimiento que encuentra en Maquiavelo y toma sus distancias de cara a la interpretación que su tiempo dio de la misma. No tratamos pues y ante todo de preparar un Rousseau maquiaveliano, porque la filiación de Maquiavelo a Rousseau traspasa los límites de la sociología del conocimiento. Tratamos sobre todo de encontrar el sistema de referencia que Rousseau conoce en parte y que transformará al fundar un neomaquiavelismo más fiel al espíritu que a la letra de Maquiavelo.

En Montesquieu, Rousseau hallará a la vez una lectura de la sociología del conocimiento de Maquiavelo y un reflejo de lo que, en el siglo XVIII, pasa por ser maquiavelismo.

SUMARIO

Introducción 9

Capítulo I. *Maquiavelo sociólogo o el dominio del* tercer hombre 13

1. La repetición de la historia y la comparación sociológica 16
2. La racionalidad sociológica, el maquiavelismo y la sociología del conocimiento . . . 19
3. Integrar el conflicto político 21
4. Unificar la dialéctica de las costumbres y de las leyes 23

Capítulo II. *La sociología del conocimiento como ciencia del saber desigual* 29

1. El saber desigual y los historiadores de Maquiavelo 31
2. La psicología de interés y Maquiavelo . . . 33
3. La sociología del conocimiento, ciencia del Príncipe 35

Capítulo III. *La socialización de la norma y el disimulo de la «virtù»: el conocimiento religioso* . 37

1. El conocimiento religioso socializador . . 39
2. El conocimiento religioso y el conocimiento de la norma 40
3. La sociedad mediadora del conocimiento religioso 41
4. El Príncipe y el conocimiento religioso desigual 43
5. El conocimiento religioso sustituto del conocimiento político 45

Capítulo IV. *La racionalidad ambigua del Príncipe o la sociología del conocimiento moral* . . . 47

1. Las variaciones sociales del conocimiento moral 49
2. La ética del Príncipe entre la eficacia y el moralismo del pueblo 51
   a) La ciencia de la maldad 53
   b) El conocimiento moral subordinado al conocimiento político 56
   c) El conocimiento moral del Príncipe, sus niveles y su ambigüedad 60
3. El conocimiento moral del pueblo 61

Capítulo V. *La técnica de la guerra y la sociedad* . 65

Capítulo VI. *Objetividad y poder del juego de los espejos: la sociología del conocimiento político* . 71

1. El conocimiento político es un monopolio . 76
   a) El monopolio y los medios del conocimiento político del Príncipe 78
   b) El monopolio del saber político está disimulado en el Príncipe 81
2. El conocimiento político y la nobleza . . . 84
3. El conocimiento político y el pueblo . . . 86
4. El conocimiento político popular y la república corrompida 90

Capítulo VII. *Guicciardini crítico de Maquiavelo o el paso de la sociología del interés a la psicología del interés* 97

Capítulo VIII. *La sociología del conocimiento en Montesquieu* 109

1. El espíritu general de una nación y el conocimiento «a priori» de las normas colectivas . 112
2. El espíritu de una nación, las mentalidades y los prejuicios 116
3. La sociología del conocimiento político o la ley para el príncipe y las costumbres para el pueblo 120
   a) Nacimiento y reconocimiento social de la ley 120

b) Un conocimiento político desigual en el pueblo y en el Príncipe 122
c) El Príncipe tiene un conocimiento no racional de las costumbres 123

Conclusión. *De Maquiavelo a Rousseau* . . . 127